

اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لِي زَيْدًا وَلِيًّا

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للحلال
والحرام على ان وفقنا الطبع

الاسلامى

للشيخ الأفاضل حمزة الدين محمد بن محمد بن علي بن أبي خنيفة

مَعَ شَرْحِهِ الْعَجِيبِ الْمُسَمَّى

بِالْزَمَانِ

مکتبہ علوم اسلامیہ

اِقْرَأْ سِنْتَ غَرْفِ سَكْرِیْطِ اِرْدُو بَازارِ لَاحُورِ

فون: 042-7224228-7221395

الحمد لله الذي جعل أصول الفقه مبنى للحلال
والحرام على أن وفقنا لطبع

السلامة

للشيخ الإمام أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى بن أبي خسيك

مَعَ شَرْحِهِ الْعَجِيبِ الْمُسَمَّى

بالله

مکتبہ رحمانیہ

اقراسنٹر-غزنی سٹیٹ - اُرڈو بازار - لاہور



الحمد لله الذى بنى على اصول الشريعة قصداً لاحكام و واحكم بنيانه بالكتاب والسنة غاية الاحكام و
 لمنزله بمصابيح الاجماع والقياس و فصار شاخه البناء محكمة الاساس و والصلاة و
 السلام على من شرح صدره ورفع قدره فجزت بحمار العلوم من لسانه و وسالت انهار
 الحكم من بيانه و حق صادفتها متطلاطمواجا و ورايت الناس يدخلون في دين
 الله افواجا و وعلى من عزم على دلالة الحق بمقتضى اشاراته و واعتظم فيها بما صدر
 منه من عباراته و من الال و الاصحاب و الذين نالوا في شريف ساحة كرامة
 الاستحسان والاستصحاب و أما بعد فيقول الفقير ابو محمد عبد الحق بن محمد بن
 ان اجل العلوم مقدارا و واعظمها شرفا و سناء و علما لاصول و الجامع بين
 المنقول والمعقول و اذ به يعرف الاحكام ويميز بين الحلال والحرام و وان
 المختصر للامام الرضا معدل ميزان المعقول والمنقول و منقح اعصاب الفروع
 والاصول مولانا حاسم الملة والدين محمد بن محمد بن عمر الاخصيلي بواه و
 في دار السلام و واجب ذكر خيره في الانام عدة ما صنعت في هذا الفن من الكتب
 المشهورة وزبدة ما دون في هذا الباب من الزبر المنثورة و ولهذا طاس
 كالامطار في الاقطار و صار كالامثال في الامصار و لكن لما كان مقتدر الى
 التوضيح والتلخيص ولا يجاز عباراته محتاجا الى التفسير والتصريح و التمس
 منى بعض الاخوان ان اشرحه شرحا يحل معاقده مشكلاته و يفهم مغلفاته

معمولاته و كان يعترفنى عن ذلك ما ارى في هذا الزمان من ان العلوم قد اندرست
مذارسه و عطلت معاهده و مشاهده و راشت شمس الكمال على الافعال و
واختفى العلماء في زوايا الخمول و صدق النبي عليه السلام حيث قال و ان العلم
يرفع من بين الرجال و الى الله المشتكى من نوائب الزمان و اساءته و ان احسن
ندم عليه من ساعته و مع ان قلة بضاعتى وكثرة ضياعى تمنعنى عن الاقدام و
وتشغبنى عن الانتصاب في هذا المقام و لكن حدان قائد التوفيق و الى هذا الطريق و
فجاء بحمد الله بهرا ذاهلا و مصحبا باسطرا و يروق النواظر و ويرى البصائر و
فلما وفقني الله باتمامه و وفض بالختام ختامه و جعلته عارضة و بل بضاعة
مزجاة و محضرة من انام الانام في ظل الامان و وافاض عليهم مجال الفيض
والاحسان و توجهت تلقاء مدينته مطايا الاماني والامال و فصارت بلدته الطيبة
مناخ الافاضل ومحط الرحال و هو الذي قام بتأسيس اساس العلوم بعد
ضعفه و فقوره و تفر دبر فرفق قصور الدين بعد قصوره و العالم الفاضل و العابد
الكامل و زين المسلمين والاسلام و المشرف بنصرة العلم و خدمة بيت الله الحرام و
الخليفة في الخليفة و صاحب الدواهب الدرر اصف جاءه نظا مالملة
مير محبوب على خان بها در سلطان الدكن صانها الله عن الفتن لازالت
آيات نصرته مكتوبة على صفحات الايام و وما انفكت خيام دولته مضروبة على
الغمام و واستبداد بهذه الخصائل الحميدة الجواني الى جنبابه واضطر في الى
تزيين وجهه هذا الكتاب بحلى شرف القابه و والا فاني براه من امر هذا الزمان
وفزعوا فاتهم و اشتغالهم بالمغنين ومغنياهم فضلا ان ادرج في الكتب
الدينية شيئا من اسمهم وصفاتهم و انا اسأل الله ان ينفع به المحصلين الذين
هم الحق طالبون و عن صراط النقي لنا يكون و والذين يعرفون الرجال بالاقوال و
لا ينظرون الى شهرة الرجال والمرجوس اخواني ان يغضوا البصر من زلاتي و
يقبلوا عثراتي و يذكرن بصالح الدعاء على ما لقيت في تاليفه على سبيل الارتجال
مع تشقت البال و من الكد والعناء ومن الله التوفيق والهداية و وعليه التوكل
في البداية والنهاية ولا ندعوا الاياه و لا حول ولا قوة الا بالله قال المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله
محمد وآله فإن أصول الشرع ثلاثة الكتاب والسنة وإجماع الأمة و
الأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ابتداً أما بعد حمد الله على نواله والصلوة على رسوله محمد وآله فإن أصول الشرع ثلاثة الأصول جميع أصل
وهو في اللغة ما يبنى عليه غيره والمراد به هنا الأدلة والبرهان في اللغة الظاهر قال تعالى
شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا آيَةً وَقَدْ جَاءَ بِمَعْنَى الطَّبَقَةِ وَفِي الْأَصْطِلَاحِ هُوَ الدِّينُ
وَالشَّرِيعَةُ وَالدِّينُ وَالْمِلَّةُ وَاحِدٌ وَالْفَرْقُ اعْتِبَارِي فَصَارَ الْمَعْنَى أدلة الدين ثلاثة ولم يقل أصول
الفقه ثلاثة لأن الدين أعم من الفقه أذ هو يشمل الأحكام النظرية والعلمية والفقه يشمل
الأخيرة فقط ولما كانت هذه الثلاثة أصل النظريات والعمليات قال أصل الشرع ولم يقل أصول
الفقه لا يتوهم الاختصاص به قد تكلف بعض الشارحين فقال الشريعة إما بمعنى الشارع فاللام في
الشرع للعمدة أصول الشارع المعهود وهو النبي عليه السلام القى نصبها على المشروعات الثلاثة وأضاف
للتعظيم كَيْتَ شَهْ وَنَافَتْ شَهْ وَمَعْنَى الشَّرْعِ فاللام للجنس أي أطلعت الأحكام الشرعية على هذه الثلاثة
بقول الكتاب المراد به بعضها هو مقدار خمساً أي لأنه أصل الشرع والباقي قصص أمثال وغيرها
والسنة والمراد بها هنا أيضاً بعضها ومقدار ثلاثة آلاف على ما قيل وإجماع الأمة أي إجماع محمد وآله
أمة محمد صلى الله عليه وسلم لأن هذه الشرافة مخصوصة بأمته عليه السلام وفي لفظ الأمة إشارة
إلى أنها خصوصية لإجماع الصحابة وآله وأهل المدينة وعرة النبي عليه السلام على ما هو المذهب
الصحيح كما سيأتي إن شاء الله تعالى ولما كان القياس أصلاً من وجوه فرعاً من وجوه بخلاف الأصول
الثلاثة لأنها أصول من كل وجه أفرده بالذکر قال والأصل الرابع القياس المستنبط من هذه الأصول
الثلاثة أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فقياس حرمة اللواط على حرمة الوطى في حالة الحيض
الثابتة بقول تعالى قُلْ هُوَ آذَى فَاغْتَرِبُوا فِي السَّاعَةِ فِي الْحَيْضِ وَالْعَلَّةُ الْمُشْرَكَةُ بَيْنَهُمَا إِي كُنَّا قُلُوبُ الْوَلَدِ
فِيهِمْ نَظَرٌ مِنْ شَرْطِ صَحْتِ الْقِيَاسِ عَدَمُ النَّصِّ فِي الْفَرْعِ فَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْفَرْعِ الْوَلَايَةُ الْمَرْجُوعُ
فَهِيَ ثَابِتَةٌ بِالْكِتَابِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا الْأَيْتُ قَالَ تَعَالَى أَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ

له أي ليس للمعبد
لعدم المعبود أهلاً
فإن هذه الآية ليست
بأصل بعض الأحكام
مثل وجوب الأيمان
بآخره وليس هو يلزم
الاشارة لا ثبت بآية
لعمد ذلك لأن
الجمعة يريم المراد
من خلق الأمة
سئل الله تعالى -

أما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول المكتوب في المصاحف

دُونِ النَّسَاءِ وَإِنْ كَانَ الْمُرَادُ مِنَ الْوَاوَةِ بِأَمْرٍ تَحَرُّجٍ مِنْهَا أَيْضًا قَابَتْ بِالْأَحَادِيثِ الصَّحِيحَةِ مِنْهَا مَا رَوَى التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَا يَنْظُرُ إِلَهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى رَجُلٍ أَوْ رَجُلَاتٍ أَوْ امْرَأَةٍ فِي دُبُرِهَا وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السَّنَةِ قِيَاسُ حُرْمَةِ تَقْيِيزٍ مِنَ الْبَحْصِ بِتَقْيِيزٍ مِنْهُ بَعْلَةُ الْقَدْحِ بِالْجَحْشِ عَلَى حُرْمَةِ الْأَشْيَاءِ السَّنَةِ لِلتَّسْقُوتِ مِنْ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْحُطَّةُ بِالْحُطَّةِ الْحَدِيثُ ثُمَّ أَهْ مَسْلُومٌ وَغَيْرُهُ مِنْ أَمْتَةِ الْحَدِيثِ وَنَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْأَجْمَاعِ قِيَاسُ حُرْمَةِ عَلَى أَمِ الْفَرْزَةِ بَعْلَتِ الْجَوْشِيَّةِ وَبِالْعُضِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ أَمِّ أَمْتِهَا الَّتِي وَطِئَهَا السَّتَقْدَةُ مِنَ الْأَجْمَاعِ إِذَا حُرِّمَتْ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ ثَابِتَةٌ بِالْأَجْمَاعِ لِأَنْصِ فِيهِ بِلِ النَّصِّ إِنَّمَا وَجَّزَتْ فِي أَمِّهَا تِ النَّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوَحْدِ وَقِي قَوْلُهُ الْأَصْلُ الرَّابِعُ الْقِيَاسُ شَرٌّ عَلَى مُنْكَرِي الْقِيَاسِ وَوَجَّزِ الضَّبْطُ فِي الْأَرْبَعَةِ هُوَ الدَّلِيلُ الشَّرْعِيُّ لِمَا وَجَّزَ الْأَوَّلُ أَنْ كَانَ مُتَوَلِّيًا يَتَعَلَّقُ بِمَنْظَرِ الْأَعْمَارِ وَبِجَوْزِيَةِ الصَّلَاةِ وَكُنْتُ وَالْأَفْسَنَةُ وَالثَّانِي أَنْ كَانَ قَوْلُ كُلِّ الْأَمْتَةِ مِنْ عَصْرِهَا جَمْعٌ وَالْأَفْقِيَا وَأَمَّا شَرُّنَا مِنْ قِبَلِنَا فَبِالْحَقِّ بِالْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَتَعَامَلُ النَّاسُ مَطْعُونٌ بِالْأَجْمَاعِ وَقَوْلُ الصَّحَابِيِّ أَنْ كَانَ فِيهِمَا يَعْقِلُ فَمَطْعُونٌ بِالْقِيَاسِ وَالْأَفْسَنَةُ ثُمَّ أَنْكَرْتُ سَابِقًا أَنْ مَوْضِعُ هَذَا الْعِلْمُ هُوَ الْأَدَلَّةُ الْأَرْبَعَةُ وَالْأَحْكَامُ جَمِيعًا فَالْمَصْرُوكُ الْأَدَلَّةُ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ أحوالُ الْأَحْكَامِ فِي الْخَرُوجِ بَعْدَ مَا فَرَّغَ عَنْ أحوالِ الْأَدَلَّةِ فَلِذَا بَيَّنَّ الْأَدَلَّةَ الْأَوَّلَى ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يَبَيِّنَ لِعَوَالِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهَا مَفْضَلًا فَشَرَعَ الْوَاقِفُ بِالْكِتَابِ فَقَالَ مَا الْكِتَابُ فَالْقُرْآنُ أَعْلَمُ الْكِتَابِ فِي اللَّغَةِ اسْمُ الْمَكْتُوبِ وَغَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي حُرُوفِ الشَّرْعِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ يُطْلَقُ عَلَى غَيْرِهِ أَيْضًا كَمَا فِي الْعُرُوفِ الْعَامَّةِ بِرَأْيِهِ كِتَابُ سَبْوَئِ الْقُرْآنِ فِي اللَّغَةِ مَصْدُورٌ عَنْ الْقِرَاءَةِ غَلَبَ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْعُرُوفِ الْعَامَّةِ فِي حُرُوفِ الشَّرْعِ عَلَى الْجَمْعِ الْمَعِينِ الْمُنْزَلِ عَلَى نَبِيِّنَا عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلِذَا جَعَلَ تَقْيِيزَ الْكِتَابِ عَلَى هَذَا هَذَا التَّعْرِيفِ تَعْرِيفُ لَفْظِ الْكِتَابِ لِأَنَّهُ عَرَفَ اسْمُ الْكِتَابِ بِلَفْظِهِ هُوَ الْقُرْآنُ وَأَمَّا بَاقِي الْكَلَامِ الَّذِي يَأْتِي فِيهِ تَعْرِيفُ حَقِيقَةِ الْقُرْآنِ لِأَنَّ الْجَمْعَ قَوْلُهُ وَالْقُرْآنُ الْمُنْزَلُ الْمَعْرِفُ الْكِتَابِ لِيَلْزِمَ ذَلِكَ الْحَدِيثُ وَهُوَ الْكِتَابُ فِي الْحَدِيثِ أَيْضًا لِأَنَّهُ يُعَدُّ بِعِلَّةِ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ عِلْمٌ وَقَعَ الْأَحْتَزَابُ بِعَمَّا سِوَاهُ فَإِنَّهُ فِي إِيْرَادِ بَاقِي الْكَلَامِ وَقِيلَ الْقُرْآنُ هُنَا مُصَدَّقٌ بِمَعْنَى الْقُرْآنِ شَامِلٌ لِكَلَامِ اللَّهِ تَعَالَى وَغَيْرِهِ لِأَحْتَزَابٍ بِعَمَّا سِوَاهُ مِنْ غَيْرِ الْمُنْزَلِ الْمَذْكُورِ قَوْلُهُ الْمُنْزَلُ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَحْتَزَابٌ عَنِ الْكِتَابِ الْغَيْرِ السَّمَاوِيَّةِ وَقَوْلُهُ عَلَى الرَّسُولِ أَحْتَزَابٌ عَنْ سَائِرِ الْكِتَابِ السَّمَاوِيَّةِ وَتَوْقُفٌ عَلَيْهِ بِأَنَّ الْقِيْرُوكَ اسْتَعْلَمَ فَمِنْ هَذَا حَقِيقَةُ كِتَابِ ابْتِدَائِهِ مِنْ قَوْلِهِ وَالْقُرْآنُ الْمَكْتُوبُ فِي الْمَصَاحِفِ أَحْتَزَابٌ عَنِ الْوَحْدِ الَّذِي لَيْسَ يَتَوَلَّى

فيه ذلك لأن
القرآن في المحمد
ذكره وجوده في الكتاب
مما ذكره في ذلك
الكتاب ل الحمد
وبوجوده

المنقول عنه نقلاً متواتراً بلا شبهة وهو النظم والمعنى جميعاً في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة

منزل عليه صل الله عليه وسلم ولكن لم يكتب في المصاحف وعن مسند التلوة لقوله تعالى الشطر والشطحة اذ انزيا فارجموها الآية واللام في المصاحف ان كان الحسن في شمل جميع المصاحف فيدخل حينئذ القراءة الشاذة والمشهورة المكتوبة في مصاحف غير قراءة السبعة فيحصل الاحتراز بقول المنقول عنه نقلاً متواتراً لان المشهورة والشاذة ليست منقولة بنقل متواتر وان كان للعهد و يكون المراد بمصاحف القراءة السبعة فقوله المنقول الزائد لا فائدة فيه اذ في مصاحف السبعة ليس الا ما هو متواتر النقل فاما قل قيل قوله المكتوب في المصاحف لا يشمل الا النقوش فخرج عن الحد ما هو ملفوظ ومحفوظ وصدر الرجال أقول لان المراد به المثبت فاللفظ مثبت حقيقة والمعنى تقديره وقوله بلا شبهة اي في نقله تأكيد على مذهب الجمهور لان المتواتر لا يكون فيه شبهة عندهم وعند الخصاف احتراز عن المشهور لان المشهور عند قدم من المتواتر ولكنه يورث الشبهة ثم اعلمان الكتاب والقرآن عند ارباب الأصول يطلق على المجموع وعلى كل جزء منه لان مجتمعه عنده من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية فلذا اخذوا في تعريفه ما يصدق على الكل وعلى كل جزء منه كالانزال والكتابة في المصاحف والنقل كما اخذ المصنف وبعضهم الانزال والاعجاز فقط لان النقل والكتابة ليسا من لوازم القرآن لتحقيقه بغيرهما في زمن النبي عليه السلام فهذا التعريف المذكور في المتن تعريف يصدق على الكل وعلى كل جزء منه وكما فرغ عن تعريف القرآن شرع في تقييده ولكن محمد لم يسمي قوله وهو القرآن النظم اي اللفظ وانما عبر عن النظم رعاية بجانب الادب اذ النظم حقيقة في جميع اللوازم في السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة في الرمي واللفظ جميعاً لان اسم للنظم فقط كما يتوهم عن تعريفه بالانزال والكتابة والنقل ولا انه اسم للمعنى فقط كما يتوهم من تجويز أبي حنيفة للقراءة الفارسية في الصلوة بغير عذر مع ان قراءة القرآن فيها فرض في قول عامة العلماء ولما كان يتوهم من تجويز أبي حنيفة ان مذهبنا المعنى فقط قدم توهه الا بقوله وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة ثم دفع استدلال المتوهم ثانياً الا انه اي لكن ابا حنيفة لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلوة خاصة واماً في غير جواز الصلوة فالنظم ركن لازم كالمعنى حتى يجوز الخلف والمحاض قراءة آية من القرآن بالفارسية لانه ليس بقرآن

واقسام النظم والمعنى فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة الاول في وجوه النظم صيغة ولغة

لعدم النظم والي يشير قوله خاصة فالأصل لا يلزم من تعجزوا وحيفته أن مذمباً منه المعنى
فقط لأن ما جوزه ابو حنيفة هو في جواز الصلوة خاصة تكون حالة الصلوة حالة المناجاة مع استعجال
ونظم القرآن بليغ عذب قلعله يشتغل بسبب عن الخضوع التام لا في سائر الاحكام فكيف يستدل به
ان مذمباً هو الله وقد صرح به رجوع ابو حنيفة الى اقول العامة في جواز الصلوة ايضاً كما مره نوح بن ابى
مريم ذكره في الاسلام في شرح كتابه الصلوة وهو اختيار القاضى الامام ابى زيد عامة المحققين وعليه الفتوى
كذا في غاية التحقيق وفي ذلك المختار اجمع رجوعه الى قولها وعليه الفتوى فان قلت ما معنى قول المصنف انه لم
يجعل النظم ركناً لان ركن الشئ جزؤه وهو لا يفك عن الشئ فكيف يكون الركن غير لازم قلت معناه
انه قد يسقط وجوبه شرعاً مع بقا وجوب الركن الاخر كما لا قرار بالنسبة الى الايمان فانه يسقط وقت الكراهة
مع انه ركن في الايمان فكل النظم يسقط اقتراضه في الصلوة خاصة لاجل دليل اخر له اقسام النظم والمعنى
جميعاً فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع واحتج به غيرهم الى غير من القصص الامثال فان اقسام النظم
المعنى فيه كثيرة لا يمكن الضبط اذ القرآن مجرمين لا تنقص عجايبه لا ينقص غرائب المرام من قوله اقسام
التقسيمات اذ ليس لقرآن على اقسام اربعة بان يكون بعضها شمل على العام الخاص المشترك ولداً واول بعضه
يشمل على الظاهر النص والمفرد والمحكم بل جميعه ينقسم الى الخاص واخواته باعتبار ثم جميعه ينقسم الى
الظاهر واخواته باعتبار اخر فمما تنقسم متعددة وتحت كل تقسيم اقسام والتقسيمات متباعدة والاقسام
متداخلة وانما قال اقسام النظم المعنى لم يقل اقسام النظم والمعنى فقط تنبيهها على ان منشاء التقسيم
هو النظم الدال على المعنى وهذا هو المراد بقوله اقسام النظم والمعنى انما قال اقسام النظم والمعنى لم يقل
اقسام النظم الدال على المعنى دفعا للتوهم الناشئ من قول ابو حنيفة يجوز القراءة بانفاً رسيته في الصلوة
ان القرآن عند اسم المعنى فقط ولما بينه في الاسلام اقسام بعبارة متنوعة فهم البعض والتقسيمات
الثلاث الاول النظم والرابع المعنى ظن البعض من بعض العبارات ان الدلالة لا تقتضى المعنى والباقي
للنظم الامر الصحيح فانما اربعة وذلك لان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لا يدل من وضع للمعنى
واستعماله فيه دلالة عليه فان كان تقسيم اللفظ الى معناه باعتبار وضعه فهو الاول وان كان باعتبار
استعماله فيه فهو الثالث ان كان باعتبار دلالة عليه فان كان باعتبار ظهور الدلالة وخفاها فهو الثاني
والا فهو الرابع التقسيم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة والمراد بالوجوه اقسام والصيغة هي

له وفي اسم
الصورة الذي يدل
على التعرف في
الهيئة لا في المادة
كذا قيل ١٢٠

وهي أربعة الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على اللفظ وكل اسم

الهيئة الحاصلة لفظ باعتبار التعريف وقيل باعتبار ترتيب الحروف والحركات والصفات
واللغة هو اللفظ الموضع ويشتغل بالحدة والمبني جميعاً لكن المراد بحال هذا اللفظ المادة
اللقابلة للترادف من الصيغة واللفظ من حيث الموضع في هذا اللفظ الموضع فصار معنى علامة
التقسيم الأول في اقسام الكلام باعتبار الموضع أي من حيث انه موضوع لمعنى واحد وأكثر
مع قطع النظر عن استعمال ذلك والاصل هنا تقسيم اللفظ باعتبار نفس معناه الموضع بيان
معناه واحد وكثير كما تعلم وقد اقدم الصيغة على اللفظ لان العصور والنصوص تتفاوت في اقسامها الا
تري ان الفرق بين الرجل والرجال انما حصل من الصيغة لا بالمادة لان مادة واحدة
وهي اى وجوه النظم صيغة واحدة والاصل باقسام التظم باعتبار نفس معناه الموضع لانه لفظ
والعام والمشتق ولما اول وذلك لان اللفظان دل بالوضع على معنى واحد فلما دل اللفظ على اكثر
فهو الخاص وعلى الاشتراك بين اللفظين انفراد فهو العام وان دل على معان فله تفرع البعض على الباقي فهو
للأول والا فهو المشترك اقسام الأول الخاص وهو كل لفظ وضع لمعنى معلوم على اللفظ فقول كل
لفظ جنس شامل لجميع الالفاظ سواء كانت موضوعة للمعنى او محمولة وقوله وضع لمعنى خرج به
المحملات والظاهر ان المراد بالمعنى جنس فيتناول ما هو موضوع لمعنى واحد واكثر فيشتمل للمشتق
والعام وقوله معلوم ان كان معناه معلوم المراد فيخرج به المشترك لانه ليس بمعلوم المراد فيخرج به
لأول ايضاً لانه من اقسام المشترك حقيقة وان لم يكن تأويل المجتهد ولم يذكر هذا القيد
فخر الاسلام بل ما ورد بدل لفظ الواحد فقال كل لفظ وضع لمعنى واحد على اللفظ فيخرج به المشترك
لانه ليس بموضوع لمعنى واحد بل معان كثيرة ولن كان معناه معلوم البيان فلا يخرج المشترك بل لا يعلم
البيان حيث يفهم معناه ويظهر من اللفظ فيخرج به هو للعام بقوله على اللفظ وقيل يخرج المشترك
بقوله وضع لمعنى بان يجعل على المعنى الواحد كما يستفاد من التذكير ولما لم يقيد للمعنى بقيد الواحد
ويكون قوله معلوم احتراز عن الجمل لانه ليس بمعلوم عند السامع وان كان معلوماً عند واضع
وقوله على اللفظ يخرج به العام خاصة فانهم قد نعت التعريف مجازاً ولكن لما كان الفاخر على ثلاثة
اقسام خصوص البعض كائن في حيوان خصوص النوع كرجل وامرأة وخصوص البعض كزيد وعمر وكل
خصوص البعض كاسلاف الخصوصية بحيث لا شركة في اصلاعه فيخرج به هذا التعريف
في مخلات الأول حيث كان شاملاً لاقسام الثلاثة فقال وكل اسم ولم يقل كل لفظ كما قال

له اقسام
فأية اثنين
عنه برونه
شتمل على كثير
نفسه الا فرض
عنه
عنه برونه
شتمل على كثير
سحق الا فرض
عنه

وضع لمسمى معلوم على الانفراد العام وهو كل لفظ ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى

سابقا لان الدال على المسمى الذي يريد به الشخص المعين انما هو الاسم فقط بخلاف المعنى حيث يحصل للدال انزيل من الحرف والفعل وايضا قلنا اعمدهنا وقال كل لفظ وضع لمسمى معلوم اي شخص معي يخرج بخصوص الجنس والفرع وكان العالم فان المسلمين مثلام بوضع لشخص معين بل لا افراد كثيرة واقول للشرع اذ لا على الافراد بان لا يكون شاملا لغيره ولا يخرج به المشترك بين الشخصيات لان النسبة الى كل واحد اسم خرج لمسمى معلوم لكن لا على الافراد وقيل ان الشخص بامكان يجري بين الاميان والامور الذين يتناولون بين التعريف لقسمي الخاص فاعلى هذا يكون المراد بالمعنى رضى قول السابق وهو كل لفظ وضع لمسمى معلوم الامر الذي هو كالعالم والمجمل لا يدل اللفظ حق يشمل التعريف بخصوص الاعيان ايضا ولو لمسمى رضى قول كل لفظ وضع لمسمى معلوم الاعيان كزيد بكون التعريف السابق بخصوص الامور الذين هي واللاحق بخصوص الاعيان يكون الاشارة الى ان الشخص يخرج في المعاني والمسميات بخلاف العموم فان لا يجري في المعاني تشمل القسم الثاني العالم وهو كل لفظ ينتظم اي يشمل جمعا من المسميات فقوله كل بلفظ جنس الباقى فصل لكن المراد باللفظ في قول كل لفظ الموضوع بقرينة مورد التقسيم وهو العالم فلا يريد ان يشمل المجلات وللوضوعات وليس بعدد مخصوص يخرج المجلات قوله ينتظم يخرج به المشترك والخاص اما الثاني فظاهر لما الاول فلا لا يشمل المعنيين بل هو محتمل لكل واحد على السوية قوله جمعا يخرج به التثنية فانما مثل سائر اشياء الاعداد كما لا بد من ذلك تحت هذا الخاص في تنكير جمعا اشارة الى عدم اشتراط الاستغراق خلافا لاكثر مشائخ العراق واكثر اهل البيت الشافعي وصاحب التوضيح فان عدم الاستغراق شرط في العالم عندم لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع لكثير كزيد وغيره محصور يخرج اسماء العدد فان المائتين مثلا وضعت بوضع واحد لكثير وهي مستغرق لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج المجتمع المنكر فخر ايت رجالا والخاص عندم لفظ وضع لواحد لكثير محصور وضعا واحدا او ثمة الخلاف ان الجمع المنكر وكان العالم الذي خص عنه البعض ليس بعام عندهم ولا بخاص بل واسطة وعند هؤلاء عام قوله من المسميات احقره عن المعاني فان العموم عند متأخرى مشائخنا لا يجري في المعاني فقد تم التعريف بهذا ولكنه فسر الانتظام بقوله لفظا او معنى والمراد بالانتظام اللفظي ان يدل صيغته على الشمول كصيغة المجموع مثل مسلمين ورجال وبالانتظام المعنوي ان يكون الشمول باعتبار المعنى بغير الصيغة كمن وما والرهط والقوم فان

لما اسما العدد
فانما موضوعه
واحد بالفرع
لا اصل للفرقة
في الجمع المنكر
في الجمع مستغرق
كثرة غير مودة
وهذا المعنى في
مستغرق كذا لفظ
منها من
نائب الى كذا
عام ١٢ منه

وحكمه انه يوجب الحكم فيما يتناول قطعا ويقيدها كالتخاص فيها يتناول وهو
الذي ذهب عنه اخلافنا للشافعي الا اذا الحقه خصوص معلوم او مجهول

هذه الالفاظ عامة لتناولها جميعا من السميات باعتبار المعنى وان كان صيغتها من انفسها
فان قلت النكاح المنفعة فهو اريد رجلا عامة كاحراز القوم ولا يشملها الحد لكونه غير متضمنة
تجسم من السميات لان لفظ رجلا لا يدل على الجسم بل لا يصفه ولا يصفه قلت لا خير في هذا
لان لا شائ في حد العام التحقيق وعمومها مجازي ولو سلم فالجواب ان العلم صيغته وانما المطلق العلم
وعمره منيت بالصيغة بل بالضرورة ولا يخرج من تعريف العلم والتخصص شيء في حكمها بل كان حكم
الخاص متفاد عليه اشارة اليه بالاولين حكم العلم يقال وحكمها في الاثر الثالث بالعام انه يوجب الحكم
المستعمل عند انتهاء فيما يتناول قطعا ويقيدها كالتخصص فيما يتناول فنقول يوجب الحكم في علم من ذهب
من عامة الاشياء الى انه يجب التوقف مالم يتم دليل عمومي الجواب لا يدل على ان العلم في كل
عن زعم البعض بلامرجه فلا اجمال وقوله فيما يتناول ر على من ذهب من الجلي والجعل الى ان ثبت
بها الا في وهو الثالث في المصمم والواحد في غير الاصل المتفق بخلاف الكل فانه شكوك والجواب هذا
الاثبات للغة بالترجم وهو موجود ولو سلم فلا احتياط في كل وقوله قطعا ويقيدها ر على من ذهب من
جمهور الفقهاء والمتكلمين الى ان مرجحه ليس بقطعي وهو الذي ذهب عنه اى عند عامة مشايخنا
العراقيين ككل الحسن الكرخي وابي بكر الجصاص والقاضي الا لم يلزم في زعمنا علمنا لا يخرج خلافنا في
وجوه الفقهاء والمتكلمين والشيخ في المصنوع لما تريد رجلا من مشايخنا ان عند هو وجوب ليس
قطعا بل في يقيده وجوب العمل دون الاحتياط في بعض تخصيص العلم من الكتاب بخبر الواحد
والقياس الا اذا الحقه اى العام خصوص اى خصي وقولها كلام مستقل او غير الكلام كالمعنى
والعادة والمجس وزيادة بعض الاثر ونقصان بعضها فذلك العام المخصوص من البعض لا يبقى
قطعا عند الجمهور وسواء كان المخصوص معلوما للملك المستامن حيث خص من قوله تعالى اقتلوا
المشركين فانه عام يخص منه المستامن بقوله تعالى وان احدهم المشركين استيثارا فاجزا وهذا المخصص
كلام المخصوص منه وهو المستامن معلوم او مجهول لا يرد كما لو اوجت خص من قوله تعالى واحل
الله البيع فانه عام لدخول الام الجنب فيه او الاستغراق في كل البيع المشتمل على الربو او الخالي عنه
فخص به الربو او هو مجهول لانه في اللغة افضل المطلق والبيع امر اشهر للفضل فلو يكون الفضل
المطلق حراما لينسد باب البيع فعمل ان المراتب غير فصل مجهول فينه التي عليه السلام بقوله المحظية

له فلا تنفع الى
ما في قوله تعالى
المرو بغيره وانهم
ان ساءه فامر
ولا الى او فامر
ان المراء الحكم
اشترط الشار
فغيره منه
تة ذلك و
انفسه عند
الذين كان غير
متكلم لا في
فانما يشترط
والعنة خلفا
فان في ١٢

کایة الروا فی البیع فحينئذ یوجب الحكم على تجوز ان یظهر الخصوص فيه بتقليله او بتفسیره

بالعلة المحددة وهذا معنى قوله کایة الروا فی البیع ای بالتفصیل الثابت فی البیع بایة الروا
وحرم الروا فان الخصوص وهو الروا فی هذه الآية مجهول المراد قبل بیان علی السلام ان التخصیص
فی آیه الروا مجهول والمص لم تعرض لمثال المعلوم اشارت الى ان هذا المثال یصح للمعلوم انما بعد
بیانه علی السلام كما هو مثال للمجهول قبل بیان صل الله علیه وسلم فحينئذ ای حين لحق الخصوص
یوجب ای یثبت العام المخصوص منه الحكم فی الباقی على تقدیر ان المخصوص معلوم المراد و فی
الکلی على تقدیرهما ان المخصوص على تجوز ان یظهر الخصوص فیما ی العام بتقليله ای التخصر على المعطى
هذا على تقدیر ان المخصوص معلوم او بتفسیره ای التخصر المجهول من قبل الشارع على تقدیر
کونه مجهولا والحاصل ان العام قبل التخصیص قطعی فیما یتأوله وبعد التخصیص سواء کان المخصوص
معلوما او مجهولا یصیر ظاهرا او ذاک لان المخصوص اذا کان معلوما کالستامن فالظالمون یكون المخصوص
معلولا لا نکلام مستقل والاصل فی التخصر التعلیل فاذا صار معلولا فیسری احتمال التخصیص فی الباقی
ایضا لوجود هذه التخصر الا ترى انه خص من قوله علة اقلوا الشریکین المستامن بقوله الاخر وعلم ان
علت التخصر العرب وخص من الباقی النسوان والصبیان والعمیة والشیوخ والرا حونا یمتثل
العلة فاذا مرى احتمال التخصیص الى الباقی بعد تعلیل التخصر للمعلوم لم یبق تعلیما فی الباقی وهذا
قوله على تجوز ای على حال ان یظهر المخصوص فی تعلیل اذا کان مجهولا کالروا فی الحنفیة التفسیر من
الشارع وبعد لحق التفسیر یصیر معلوما ومحملا للتعلیل كالمخصوص المعلوم الا ترى انه لما فرط له
السلام الروا بالاشیاء الستة وصار معلوما وعلم ان العلة القدر الجنس الجن بالاشیاء الستة مثل البصر
والأثر فمرى الاحتمال الباقی بالعلة فلم یبق تعلیما وهذا معنى قوله او بتفسیره ولكن لا یسقط
الاجتماع بعد ذلك لان المخصوص یشبه الذات فی بیهضة من حیث انه کلام مستقل كما ان الذات یكون
کلاما مستقلا یشبه الاستثناء بحکم من حیث ان النبی ان المخصوص لم یدخل تحت الحكم كما ان الاستثناء
یمیز ان المستثنى خارج عن صدر الکلام والاستثناء المشبه بامر غیر مستقل فحصل المخصوص سواء
کان معلوما او مجهولا وصف الاستقلال وصف عدم الاستقلال واذا اقر هذا فتقول ان المخصوص
ان کان مجهولا ای متادلا ما هو مجهول عند السامع فهو من جهة استقلاله بمنزلة الناسخ
المجهول فیسقط بنفسه ولا یتعدى جهالة الى العلم كما ان الناسخ المجهول لا یسقط المنسوخ

والمشترك وهو ما اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام

من جهة عدم استقلاله فهو بمنزلة الاستثناء المجهول فيوجب الجهالة للعالم كاستثناء المجهول
فوقم الشك في سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين واليقين لا يزول بالشك فلا يزول العام ولكن
يحصل فيه شبهة فيصير ظنيا او جب العمل دون العلم واذا كان المخصوص معلوما فمستقله
يتم تعليله فيوجب جملة فيما بقي تحت العام ان لا يدري كم خرج من القياس ومن جهة عدم استقلاله
وشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما ان الاستثناء لا يصح تعليله لان ليس نصا مستقلا بل هو منزلة
وصف قائم بصدق الكلام فيكون ما وراء المخصوص معلوما بيقين العام بحاله فوقم الشك في عدم حجة
العام وقد كان حجة ثابتا بيقين فلا يزول بالشك هذا هو تشريح الكلام بحيث يكشف به للملم
انما تحقيق المقام فهو ان قصر العام لا يخلو لما ان يكون بغير مستقل او مستقل على الاولين كان المنفرد
معلوما وهو حجة بالاتفاق وان كان مجهولا كما اذا قال عبدا احرارا لا ينعزل ان يكون حجة ما لم يتبين للملم
وعلى الثاني وهو التخصيص عند التحقيرة ان كان المخصص عقلا فهو حجة قطعية في الباقي وان كان غير لا سوى
الكلام كالمادة وزيارة بعض الافراد على البعض والحس فان الظاهر انه لا يبقى قطعية الاختلاف العادات
وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء وخفاء الزيادة والنقصان فمما اذا اعلم القدر المخصوص
قطعا فيبقى الباقي قطعية وان كان الكلام فعند الكثرة لا يبقى الباقي حجة اصلا وعند البعض ان كان
المخصوص معلوما فالعام في الباقي قطعي وان كان مجهولا فهو ليس بحجة اصلا وقال البعض ان كان
المخصوص معلوما فالعام قطعي في الباقي وان كان مجهولا يسقط التخصيص بنفسه ويبقى العلم قطعية
ولمذهب المختار ما هو في لمتن من انه بعض التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا
يبقى ظنيا ولا يسقط حق مجرد تخصيصه بخبر الواحد والقياس القسم الثالث للمشارك فيه وهو اللفظ
اشترك فيه معان او اسام لا على سبيل الانتظام قوله هو ما جنس الباقي فصل للمشارك بالاشتراك الاختلاف
بحسب الوضع لان هذا تقسيم اللفظ باعتبار معناه الوضعي ومعنى الاشتراك ان يحتمل كل واحد من معنويات
اللفظ ان يكون المراد به احتمالا على السواء فخرج به الخاص لم يخرج به العام لانه لفظ يشترك فيه اسم وقوله
لا على سبيل الانتظام معناه ان لا يكون هذا الاشتراك بطريق الشمول بل على سبيل البطل فخرج به
العام وقوله معان او اسام تقسيم للمحد ولا للمحد لان المشترك على تعيين احدهما يكون فيه اشتراك
للعان كلفظ النمل للرئ والعطش وثانيهما ما يكون فيما مشترك الاسماء اي للمسميات يعني الاعيان
الخارجية كلفظ العين فانه يشترك فيه الاعيان الخارجية كالشمس والركبة والجمارية والنهب

وحكم التوقف فيه بشرط التأمل ليتخرج بعض وجوهه والمأول وهو ما
تترجم من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي

والنبوع والمأول المجمع في قوله معان أو اسم ما فوق الواحد إنما ان بصيغة المجمع ليناسب قولنا في تعريف
العلم جمعاً من المعانيات فالتقدم ما قيل ان المجمع يوهمان عدد الثالث شرط في الاشتراك كما هو شرط
في المصروف وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين أو الأسماء كالقراءة انتهى ثم اعلم ان المراد من قوله
الاشتراك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك الاشتراك اللغوي فلا دور وحكمه التوقف فيه
بشرط التأمل ليتخرج بعض وجوهه يعني حكم المشترك ان يتوقف فيه عن اعتقاده معنى معين من المعاني
سوى ان المأول يجرى تخريصاً ان يتأمل فيه ليتخرج بعض المعاني بالتأمل لان اللفظ يحتمل كل واحد من المعاني
على السوية طالما لم يحد منها واحد فلا بد من التأمل كما تأمل علماءنا في لفظ القرء المشترك بين الطهر المحيض
فظهر له ان المأول المحيض بعدة وجوه احدها انه ورث بلفظ المجمع واقله ثلثة واذا اراد الطهر
لا يحصل الثلثة والثاني ورث لفظ الثلثة واذا اراد الطهر يزيد على الثلثة وينقص منها والثالث ان القرء
يبدل على حق المجمع ولا يتقال وهذا المعنى يوجد في المحيض لانه دم والدم يجمع في الرحم في أيام الطهر
ثم يتقل بخلاف الطهر وانقسم الرايع المأول ما خوذ من الينول اذا رجع واوّل حقيقته وصرفته
فانك انما عرفت احد معانيه فقد صرفت من سائر الوجوه المحتملة هو ما تترجم من المشترك وقيد بهذا
ان المراد من المأول معان المأول الذي حصل من المشترك بعد الترجيح بعض وجوهه المطلق لان
اللفظ والمشكل والمجمل اذا زال خفاء ما يدل ظني يصير أو لا ايضا ولكنه من اقسام البيان لا من اقسام
الصيغة بعض وجوهه المحتملة بغالب الرأي الى لفظ الغالب سواء حصل بخبر الواحد والقياس او
بغيره كالتأمل في نفس الصيغة او في السياق كما ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفق علم ان من الحلال
وفي قوله احلوا للمقاتلة يعرف ان من المحلول او في السياق كما ان القرء يعلم اننا المحيض نظراً الى ما قبله من
الثلثة والحاصل ان المأول قسم من المشترك حصل بترجم احد معانيه بتأويل المجتهد كان قبل ان
يتترجم احد معانيه على الآخر مشتركاً والثاويل اعتبار احتمال يعضده دليل يصير بالغلب على الظن من
سائر ما دل عليه اللفظ وانما عُد المأول من اقسام النظم صيغة ولغة وانما حصل بفعل التأويل لان الحكم
بعد التأويل يضاف الى الصيغة لان اضافة الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولذا اضافوا الحكم في المخصوص
عليه الى النص لا الى لغة لان اقوى منها كالمجمل انما الحق البيان بخبر الواحد يكون ذلك ثابتاً قطعاً
والحال ان خبر الواحد لا يفيد اليقين فالحكم بعد البيان باضيق الى النص وكونه اقوى الى خبر الواحد

وحكم العمل به على احتمال الغلط والقسم الثاني في وجوه اليك أن بذلك النظم
وهي أربعة الظاهر هو ما ظهر المراد منه بنفس الصيغة والنص وهو ما أزداد

وحكم العمل به على احتمال الغلط أي حكم الأول وجوب العدل به فوجب العمل بما تقر من تناويل
الجهت مع احتمال أنه غلط والصواب في الجوانب الأخرى ذلك لأن التوكيد أن ثبت بالبرهان فإلزامي يحتمل
الصواب والمخطئ فيكون الثابت به محتملا وإن كان محتملا الواحد فهو أيضا ظني وبالمجمل أنه يوجب

العمل دون العلم فلا يكفر جاحده ثم شرع في التقسيم الثاني فقال والقسم الثاني في وجوه البيان
بذلك النظم أي التقسيم الثاني في طرق اظهار المعنى السامع بذلك النظم المذكور في التقسيم الأول

من الخاص والعام يعني كيف يظهر المعنى من النظم موقفاً وغير موقوف محتملا للتأويل أو لا وإن أميل
أن هذا التقسيم باعتبار دلالة النظر على المعنى باعتبار مراتب الظهور وهي أي الأقسام الحاصلة من

هذا التقسيم الذي وجوه البيان أربعة لأنه ظهر معناه فلا يخجلون أن يحتمل التأويل أم لا على
الأول أن كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر الأول فهو النص وعلى الثاني أن قبل النص

فهو المفسر الأول فهو الحكم وتلك الأقسام متميزة بحسب المفهوم وباعتبار الجبهة لكنها
مداخلة بحسب الوجود خلافاً للآخرين فإن عند هذا قسم متباينة لا منه ويشترطون في الظاهر

عدم كونه مسوقاً للمعنى وفي النص احتمال التخصيص والتأويل أي أحد هاتين المفسر احتمال النسخ
وسمى الإشارة إليه فاعلم أن هذا التقسيم والرابع يتعلق بالكلام كما أن الأول والثالث يتعلق

بالمفرد القسم الأول الظاهر المصطلح وهو ما ظهر المراد منه السامع والمراد بالظهور معناه اللغوي
فلا بد بنفس الصيغة أي بمجرد سماعها إذا كان من أهل اللسان بلا قرينة تنفع اليه احترازه

عن غفوى والمشكل وغير هذا أظهر المعنى فيما يتوقف على أمر آخر بعد السامع ثم اعلم أن كثيراً من
المحققين كشارح البديع قالوا لا بد في تعريف الظاهر من قيد آخر وهو أن لا يكون مسوقاً لأنه هو

الفارق بينه وبين النص وهذا هو الحق لأن زيادة الوضوح في النص إنما هي لأجل أنه مسوق للمراد
فإن إطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه شئ آخر غير لازم للأول واستدل صاحب الكشف من

كلام القدماء كالقاضي ألام أبي زبيد صدر الإسلام إلى السري وسيد ألام أبي القاسم على أن عدم
السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه سواء كان مسوقاً أو لم يكن وقال ليس زيادة النص

على الظاهر بمجمل أو زيادة بأن يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة لفظية تنضم إليه
والقسم الثاني النص وهو ما أزداد وضوحاً على وضوح الظاهر بمعنى متعلق بقوله أزداد كائن في التكلم

وضوحاً على الظاهر بمعنى في المتكلم نحو قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء
الآية فانه ظاهر في الإطلاق نص في بيان العدد ولا نه سيق الكلام لأجله
والفسر وهو ما ازداد وضوحاً على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال
التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فنجعل المملكتك لهما أجمعون

بان ساق المتكلم كلامه لأجله يعني النص ما فيه زيادة وضوح المراد على الظاهر بسبب ان المتكلم
ساق ذلك التظلم لذلك المعنى ويقال ايضاً النص بكل معنى كما بان اوستة او اجماعاً وقد يخص
بالاولين نحو قوله تعالى فأنكحوا ما طاب لكم أي حل لكم من النساء الآية بيان لما وانما عبر بما التي لغير العقلاء
لان الأناث من العقلاء يربن برمي غير العقلاء فانما هذا الكلام ظاهر في الإطلاق ما في اباحة نكاح
ما يستطعم المرء من النساء لان ادنى مرتبة الأمر الاحتواء إنما احتفظ الإطلاق إشارته الى ان
الأصل في النكاح الخطر والجواز له بمنزلة رفع القيد الذي هو المحرمية نص في بيان العدد ولا نه سيق
الكلام لأجله أي لأجل بيان العدد وقال تعالى فأنكحوا ما طاب لكم من النساء مثني وثبت ويربع فان
خفتم ان لا تعدوا فواحدة الآية تفيد هذا على ان السوق لبيان العدد والغرض من الكلام هذا او
يفهم الا احتق ضمنه والقسم الثالث المفسر مشتق من الفسر الذي هو الكشف والتفسير بمبالغة
الفسر فإدراكه كشفاً لا شبهة فيه وهو القطع بالمرد فلما يحرم التفسير بالرى لأنه لا يفيد القطع ولا يحرم
التأويل به لأنه الظن بالمرد وحمل الكلام على غير ظاهره لا يجزم وهو ما أي الكلام ازداد وضوحاً على
وضوح النص على وجه لا يبقى فيه احتمال التخصيص ان كان عاماً والتأويل ان كان خاصاً وفيما به
بان النص يحتمل التخصيص والتأويل لأن الظاهر يعني المفسر وأحصل فيما أوضح بحيث لا يحصل غير المراد
أضلاً وينقطع منه احتمال التخصيص والتأويل نحو قوله تعالى فنجعل المملكتك لهما أجمعون فان قوله تعالى
ظاهر في مجوز سائر المملكتك لكنه يحتمل التخصيص بان يراد البعض كما في قوله تعالى اذ قالت الملائكة
يا مريم والمارد جبرئيل فلما قال كلوه صار نصاً وزاد الوضوح على الأول وانقطع ذلك الاحتمال ولكنه
يحتمل التأويل والحمل على التفرق فلما قال أجمعون انقطع ذلك الاحتمال ايضاً صار نصاً واعتراض بأنه
ليس مفسراً لأنه قلنا مثني مثلاً ليس فانتقل التخصيص اجيب بان الاستثناء ليس بتخصيص قد يقال
ان المفسر قد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجوه فاندفع كل ما يرد على هذا من انه يحتمل انهم جبرئيل والملائكة
فانه يحتمل الجاز وغيره وقد يقدح بان قوله تعالى هذا خير لا يحتمل النسخ ولا يلزم لذلك علقاً لا يبقى ان يكون
حكماً اجيب بان أصل الكلام يحتمل النسخ وانما رفع هذا الاحتمال بعرض كونه خيراً اقول الأول في المثال

وحكمه الايجاب قطعاً بلا احتمال تخصيص وتاويل الا انه محتمل النسخ فاذا
ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكماً وانما يظهر التقاوت
في موجب هذه الاسامي عند التعارض

١) قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة لانه من الاحكام وهذا من القصص والاجارف وقد يقال
المفسر ايضا لكل ميين يقطع فيشمل الجمل الميين في هذا الاصطلاح الميين بظني سواء كان خبراً
واحداً او قياساً او غيره من المظنونات ماول بازان وحكمه الايجاب اي حكم المفسر اثبات المحكم قطعاً
بلا احتمال محصيص وتاويل كما عرفت الا اننا لکن المفسر محتمل النسخ بان يكون منسوخاً وهذا في عهد
صل الله عليه وسلم والا فعدله الكل حكمه لغيره لان الناسخ لا يكون الا وحياً وقد انقطع احتمال باقناع
همم خاتم المرسلين عليه السلام فاذا ازداد المفسر قوة ولم يقل وضوحاً كما قال صاحب التوضيح لان
المفسر اذا بلغ من الوضوح بحيث لا يحتمل التبريد اصلاً فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم زوادة قوة بواسطة
٢) تأكيداً وتأييد حتى يدغم عند احتمالات النسخ واحكم اي امتنع بما يوجب زوادة القوة عن التبديل اي
النسخ سمي محكماً اي من احكمت الشئ اتقنتها واحكمت فلا ناسخه والمحكم بمنع التخصيص والتاويل
ويدغم النسخ والتبديل وهذا هو القسم الرابع من التقسيم الثاني نحو قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم
وقوله عليه السلام الجهاد ماضى من بعثني الله تعالى الى ان يقاتلوا اخر هذه الامثلة الدجال ثم اورد اوافد
وفي معناه مسلم فاعلم ان انقطاع احتمال النسخ والتاويل على وجهين احدهما ما يكون لبعض فقرات
الكلام كايات التوحيد والصفات او لورود لفظ تبديل نصاً على توقيت او تأييد وهذا المحكم لعينه
الثاني ما يكون بوفات النبوي صلى الله عليه وسلم وبسبب محكمات لغيره ولما كان يرد ان الاقسام الاربعة يوجب
ثبوت ما انتظمت بغيرها كما سيأتي فما الفرق بين موجبات هذه الاسامي دفعه بقوله وانما يظهر
التقاوت في موجب هذه الاسامي عند التعارض بين الاقسام فاذا وقع التعارض بين الظاهر والنص
النص يوجب بالنص واذا تعارض النص والمفسر يعل بالمفسر واذا تحقق التعارض بين المفسر والمحكم
يعل بالمحكم وذلك التعارض وانما هو التعارض الصوري لان من شروط التعارض الحقيقي ان يكون
المتعارضان مساويين ولا مساواة بين هذه الاقسام مثال التعارض بين الظاهر والنص قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما وراء المذكور من المحرمات سواء كان زائداً على الاربع او كافاً عنه ظاهراً
في حل الزائد على الاربع لا محذوراً في ما وراء ذلكم اي المحرمات المذكورة سابقاً وهو مسوق لبيان
حل ما وراء المحرمات المذكورة ولا محل للعدد مع قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى

أما لكل في وجوب ثبوت ما انتظر يقيناً ولهذه الأسماء أضداداً وتقابلاً

وثالث ورابع فأنسبق لبيان العدد وحرمته ما فوقه وقطعه لضافه ترجم النص ومثال تعارض النص
مع النص وارثي الترتيب من عددي من ثبوت عن أبيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انتقال
في المسئلة تتدفع المسئلة أيام الظاهر لها التي كانت تحمض فيها ثم تقتل وتتوضأ عند كل صلوة وتقوم
وتصل فقول عليه السلام عند كل صلوة نص يقتضي الوضوء المجدد عند كل صلوة في ذلك الوقت
حق من صلوات فرضاني وقت الظاهر ثم ارادت ان تصل قضاء الفجر فعليها الوضوء المجدد حكماً هو
منهيب الشافعي ولكن يحتمل ان يكون عند بعض الوقت فيكون الوضوء الواحد كما هو منذهب الحنفية مع
قوله عليه السلام المتخاصمة تتوضأ وقت كل صلوة كما مر اهـ ابو حنيفة مع عن هشام بن عروة عن أبيه
عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم كافي في شرح مختصر الطحاوي فان هذا مفسر ولا يحتاج الى التأويل
لوجوب لفظ الوقت صريحاً فترجم هذا اقامل ومثال تعارض النص مع المحكم قوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم مع قوله تعالى ولا تقبلوا الهدى شهادة ابل فان الاول مفسر يقتضي قبول شهادة المحدثين
في القذف بعد التوبة لا فيما حينئذ صار اعداين والثاني يحكم يقتضي عدم قبولها لوجود التأييد صريحاً
فترجم هذا المالك الى الظاهر النص والمفسر الحكم في وجوب ثبوت ما انتظر يقيناً أي يثبت ما انتظره على
اليقين عندنا القسرين الآخرين اتفاق ولما اختلف النص ففیهما اختلاف فذهب العراقيون من
مشافهة كالأصحح الكوفي ولي بكر الجصاص والقاضي الأمام أبي زينة وعامة المتأخرين الى انحصار
كالنصر والحكم في ثبوت الحكم يقيناً وذهب لبعض كثير في المنصور من يجعل ان حكم الظاهر النص
وجوب العمل واعتقاده حقيقة المألولة لا ثبوت الحكم قطعاً وبقيناً أي الحق هو الاول لان الاحتمال الذي ينشأ عن
الدليل لا يضر اليقين وبدفع المع والخاص من هذه الاقسام في اثبات الحكم قطعاً وبقيناً سادس
وانما يظهر الفرق بينهما عندنا تعارض حتى يترجم احدهما على الآخر ولما كانت الاشياء تبين باضدادها
ولم يكن احدهما من الظاهر النص والمفسر والحكم عند الآخر على رأي القدماء بل يتفق احد ما في الآخر
بخلاف اقسام التقييم الاول فان الخاص ضد العام المأل بعد التأويل ضد المشترك وكذا اقسام
التقييم الثالث والرابع احكام الى بيان احدى هذه الاقسام فقط فقال ولهذه الأسماء أضداداً
تقابلها والمراد بالصد ما يقابل الشيء ولا يجمع مصنف هـ، واحد في زمان واحد في جهة واحدة
وذلك لان التقابل على اربعة اقسام الاول تقابل المتناقضين كالانسان والانساءم الثاني تقابل
الصديقين وهو امران ووجهان يجمع لهما في محل واحد كالسواد والابيض والثالث تقابل

فصند الظاهر الخفى وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة لا ينال
الابطلب كآية السرقة فانها خفية في حق الطار والنباش لاختصاصهما
باسم آخر يعر فان به وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

المتضامتين كتقابل الاب والابن والرابع تقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون على
رأى من جعل السكون عدم الحركة نفى اصطلاح الفقهاء قد يطلق اسم الضد على كل واحد من
المقابلتين الأربع فلذا افسرنا الضد بما قلنا فصند الظاهر الخفى وهو ما خفى المراد منه بعارض غير الصيغة
لا ينال الابطلب بمعنى الخفى اسم لكلام لا يفهم منه المراد بعارض عرض المحل لا تنس الصيغة بان يكون
صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر الى موضوعها اللغوى لكن صار خفيا بعارض بان يختص باسم آخر
لاشتمالها على زيادة على مفهومها وانفصل كما ستعرف في الطار والنباش وقوله بعارض غير
الصيغة خرج بها الاقسام الاخر فقول لا ينال الابطلب ليس قيدا احترازيا فان قلت كان ينبغي
ان يكون الخفى ما خفى مراده بنفس الصيغة اى اللفظ لانه مقابل الظاهر هو ظاهر مراده بنفس الصيغة
قلت لو كان كذا كان فيه خفاء زائد كان شكلا ومجلا ولم يكن في اول مراتب الخفاء كما ان الظاهر في
اول مراتب الظهور لم يكن مقابلا للظاهر فلا بد ان يكون فيه خفاء قليل وهو ما انما يكون بعرض من غير
الصيغة كآية السرقة وهى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الاية فانها وان كانت ظاهرة في
مفهومها الشرعى واللغوى وهو ايجاب القطع على كل من يطلق عليه اسم السارق ولكنه خافية في حق بعض
الافراد وهو الطار والطار المقطع والطار من يأخذ مع حضور المالك بغفلة والنباش هو من يبرق كقصر الميت
بكشف القبر والنبش ابراز المستور فكشف الشئ ومنه النباش قاوس وانما خفيت هذه الآية في حق الطار
النباش لاختصاصهما باسم آخر يعر فان به حيث يقال لاحدهما الطار والثاني النباش ولا يعر فان
باسم السارق وذلك لزيادة معنى السرقة في الطار الذى يأخذ عن قاصد الحفظ حاضر يقظ ان
بعارض غفلة فيكون فعلا تم من السارق الذى يأخذ عن قاصد الحفظ لكن انقطع حفظه
بعارض نوم او غيبة ونقصان معنى السرقة في النباش لان يأخذ من الميت الذى ليس يحافظ لكفنه
ولا هو اهل لذلك فيكون فعلا انقص من السارق فاذا وقع الخفاء في حق الطار والنباش فنظرنا كما هو حكم
الخفى فوجدنا في الطار الزيادة على السرقة فارحيا عليه الحد بالدلالة كما ثبت حرمة الضرب والشم
بدلالة قوله تعالى ولا تقل لهما ان لاشتمالهما على زيادة الاذى وفي النباش نقصان فوجدنا الشبهة
فلم نوجب الحد وهو القطع لان الحد وتدري بالشبهات وحكمه النظر فيه ليعلم ان اختفائه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب لدخوله في اشكاله وحكمه التأمل بعد الطلب وضد المفسر المجمل وهو ما ازدهمت فيه

لمزية او نقصان فيظهر المراد منه، حكم الحق النظر فيه اي طلب معاني اللفظ ومعملا لم يعلم ان اختلافي بعض الافراد ما زيادة المعنى فيه على الظاهر ولتقصانه فيظهر المراد حينئذ فيحكم في الاول دون الثاني وضد النص المشكل ما خوذ من اشكل على كذا اذا دخل في اشكاله وامثال بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتأمل بعد الطلب وقوله لدخول في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء وزيادة خفاءه على الاول لان من دخل في الاشكال يكون اكثر تحفظا لم يدخل وايماء الى ما اخذ الاشتقاق كما بينا وكما حصل ان المشكل كلام ازدا خفاؤه على الخفي لمحصل الخفاء فيه نفس الصيغة ومن مفهومه الوضع لدخوله في امثاله لكونه محتملا لعان كل واحد يمكن اراحته ولذا يحتاج فيه الى التأمل بعد الطلب فهو كرجل اختلط بالناس بتغير اللباس والهيئة وانخفى كرجل اختفى بمنوع حيلة من غير تغير اللباس والهيئة فاذا كان في المشكل زيادة خفاء على الخفي صام مقابلا للنص الذي فيه زيادة ظهور على الظاهر حكمه التأمل فيه بعد الطلب اي حكم المشكل ان يعتقد او ان ما هو ما داسة تعالى به فهو محتمل يطلب معاني اللفاظ ومعملا ثم يتأمل اي ينظر في القرائن التي بما يقيز المراد عن غيره الى ان يحصل المراد مثاله قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فاتواحرثنكم اني شئتم فان معنى اني شئتم اشكل على السامع لاستعالة بمعنى ان كما في قوله تعالى اني لك هذا او معنى كيف كما في قوله تعالى ان يكون لي ولد فاحتمل ان يكون المراد كلا منهما والاول يقتضيان يجوز الوطى من اي مكان شاء الرجل من القبل والد بر فعل الواطئة والثاني يقتضيه عموم الاحوال بان يجوز الوطى قاعد او قائما او مضطجعا فاذا نظرنا في القرائن فعلنا ان المراد به الثاني لان المدبر ليس محل الحرث بل محل الفرت ولؤيده قوله تعالى فاتوهن من حيث امركم الله اذ لو كان المراد عموم المواضع فاي فائدة في تقييده بقوله من حيث امركم الله فتأمل ولا تكن مع الغافلين وضد المفسر المجمل ما خوذ من اجل الامراهم وانما صار مقابلا للمفسر لان المفسر كما بلغ في الظهور غاية لم يحتمل بعدها الا النسبة كذا المجمل بلغ في الخفاء غاية لا يدرك المراد بالحق بل من جانب المتكلم المجمل بالكسر فهو كرجل غريب اختفى في جملة من الناس لا يوقف عليه بغير الاستفسار من الناس وهو ما اي كلام ازدهمت فيما يتدافعت حقيدهم على الحد من

المعاني فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الأبيان من جهة المجمل

للمعاني شبهة المراد بالمعنى هذا مفهوم اللفظ لا ما يقابل الجوهر والجمع باعتبار ما فوق الواحد ليدخل في الحد المشترك بين المعنيين إذا اشتد باب الترجيح فأنفذ ما أوردنا الشارح المحقق فنهى اجنسى يشمل المشتركة والتخفى والمشكل وقوله فاشتبه المراد به أى بسبب الأزدهام اشتباها ما زيادة ايضا ببيان سبب الاشتباه وقوله لا يدرك المراد الأبيان من جهة المجمل بالكثر فصل خرج به التخفى والمشارك والمشكل لأن المراد به قد يدرك من النظر والطلب لا يحتاج إلى بيان المتكلم فالبيان أن كان شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل مضمرا وإن كان ظنيا كبيان مقدار السهم بحديث المغيرة صار ما أولا وان لم يكن البيان شافيا يصير مشكلا ويخرج عن خير الأجمال إلى الأشكال فيصير حكمه حكم للمشكل من وجوب الطلب والتأمل كبيان الربوا بالحدوث الوارد في الأشياء الستة فإن الربوا لكونها مع جنس محلى باللام يستغرق جميع أنواعه والنسب عليه السلام لم يبين إلا في الأشياء الستة من غير حصر عليها ولذا انعقد الإجماع على أن الربوا غير مقصور عليها فبقى الحكم فيها وادعاه غير معلوم ولذا قال عثر خريج النبي عليه السلام ولم يبين لنا أبواب الربوا إذ ابن ماجه لا أنه يحتمل أن يتوقف عليه بالنظر فيها بين عليه السلام كما وقعت المجتهدون بالقياس على الأشياء الستة بتبيين العلة المشتركة فنصار الربوا في الأشياء الستة ما دللوا في غيرهما مشكلا وليعلم أن المجمل على ثلاثة أنواع النوع الأول ما حصل الأجمال فيه لتزاحم المعاني المتساوية الأقدام كالشركة إذا اشتد باب الترجيح والنوع الثاني ما حصل فيه الأجمال عن غرابة اللفظ من غير اشتراك فيه كالهلو في المذكور في قوله تعالى أن الإنسان خلق هلوعا فبينه الله سبحانه بما بعده إذا مسه الشر جزوعا وإذا مسه الخير منوعا والنوع الثالث ما حصل الأجمال فيه من انتقال المتكلم عن معناه الظاهر إلى ما هو غير معلوم كالصلوة والزكوة والربوا ولما عرفت هذا فاعلم أن قول المصنف في حد المجمل ما أوردت فيه المعاني لا يشمل إلا النوع الأول كان أزدهام المعاني انما هو فيه فقط فقد تكلف الشارح في توجيهه فقبل المراد بأزدهام المعاني العلم من أن يكون باعتبار الوضع كما في المشترك أو باعتبار غرابة اللفظ وإجماع المتكلم فان في الصيغتين الأخرين أزدهام المعاني وإن لم يكن حقيقة ولكنه يوجد تقديره باننا ناذ اليرمى السامع المراد منه فينقل ذهنه مرة إلى المعنى ومرة إلى غيره فثبت الأزدهام والأولى أن يقال إن قوله هذا رائد في التحديد فالحد الصحيح هو ما اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك إلا بالاستفسار

كأية الربا وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به الى ان يأتيه
البيان وضد المحكم المتشابه وهو لا طريق لدركه اصلا حتى سقط طلبه
وحكمه التوقف فيه ابدى على اعتقاد حقيقة المراد به

فتمام وتشكر كاية الربا قد عرفت وجه اجمالها فتذكر وحكمه التوقف فيه على اعتقاد حقيقة المراد به
الى ان يأتيه البيان يعني حكم الجمل التوقف فيمن حق العمل الى ان يلحقه البيان من جهة المتكلم مع
اعتقادنا ما هو المراد به حتى وضد المحكم المتشابه فكما ان المحكم بلغ غاية الظهور والقوة حيث
امن عن النسخ كذلك التشابه بلغ في غاية الخفاء حيث انقطع رجاء البيان عنده وهو لا طريق لدركه
اصلا بالعقل ولا بالنقل في الدنيا والا فيطلع على المراد منه في الآخرة حتى سقط طلبه اى
طلب ما يدل على المراد منه فخرج الخفى والمشكل والجمل فالمتشابه كمرجل فقد عن الناس حتى انقطع
اثرة وانقضى جيرانه واقلنا وحكمه التوقف فيه ابدى افي حقنا لان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يعلم المتشابهات كما صرح به في خبر الاسلام في اصوله على اعتقاد حقيقة المراد به على سبيل
الاجمال وان لم يعرف ما اراد الله به على سبيل التعيين فاننا تعلم يقينا انه صادر من حكيم فله معنى لطيف
وليس بمحمل لان الحكم لا يحاطن بابا بمحمل ف ذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة المتقدمين
من اهل السنة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه لا يعلم المراد منه الا الله وهو مختار القاضى
الامام ابى زيد وفيه الاسلام وشمس العلماء وجماعة من المتأخرين فيجب عندهم الوقف على قوله
تعالى وما يعلم تأويله الا الله كما هو قراءة ابن مسعود وابى وابن عباس ويجب الابتداء بقوله تعالى
والرايخون في العلم وخبره يقولون وهو شفاء مبتداء من الله بالتسليم والايمان بان الكل من الله وذهب
اكثر المتأخرين وجهه المعترلة الى ان الرايخ ايضا يعلم تأويله وان الوقف على قوله تعالى والرايخون في
العلم لا على ما قبله فان قلت فما الفائدة في انزالها على للذهب الاول قلت الابتلاء وهو انما يكون
على خلاف المعنى وتوارد الهوى فهوى العالم الاطلاع على كل شئ فابتلى بتركه وهوى الجاهل ترك التحصيل
والخوض فابتلى به فان قلت انتم في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع والتشابه لما كان غير معلوم للمعنى
فكيف يعرف به الحكم قلت لا بل يعرف به حكم شرعي وهو وجوب الاعتقاد بان الله تعالى صفة يعبر عنها بالابد
والجدة الاستواء مثلا وان لم تعرف ما اريد منها وقد ضل بعض الناس حيث ذهب الى ان له تعالى يدا ورجلا
وهو قاعد على سريره كما هو شان المجسمات ولم ينظر الى آيات التنزيه من ليس كمثله شئ وافمن يخلق من
لا يخلق ولذا ساء المتأخرون هذا الباب وتاولوا المتشابهات ف ثم للتشابه على نوعين نوع لا يعلم

والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وجريان في باب البيان
وهي اربعة الحقيقة والمجاز والصريح والكناية فالحقيقة اسم لكل لفظ
اريد به ما وضع له

معناه اصلا كالقطععات في اوائل السور مثل الموشم ونوع يعلم معناه لغة لكن لا يعلم ما هو للمراد
منه لان ظاهره يخالف المحكم لقوله تعالى وجهه اسه ويداسه والرحمن على العرش استوى وما فرغ
عن التقييم الثاني شرع في التقييم الثالث فقال والقسم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم
التقييم الثالث من التقييمات الاربعة هو تقيم اللفظ في طرق استعمال ذلك النظم المذكور سابقا
في معناه يعني هذا التقييم باعتبار استعمال ذلك النظم من انه مستعمل في معناه الموضوع له
وفي غيره واستعمل حيث يظهر منه المعنى ويكشف او بحيث يستفاد فعل هذا الحاجة الى
ما ذكره المصنف و لكنه لما توهم بعضهم ان هذا التقييم يحصل منه القيمان فقط وهما
الحقيقة والمجاز وما الصريح والكناية قسمين منهما وذلك لانه لو قسم الى اربعة اقسام لا يحصل
التباين بين الاقسام ولا بد من ذلك قوله وجريانه اي النظم في باب البيان اي بيان المعنى من حيث
انه بطريق الانكشاف فيكون صريحا ومن حيث الاستتار فيكون كناية اشار الى ان هذا التقييم ينقسم
الى اربعة اقسام فالحقيقة والمجاز لاجل ان الى الاستعمال والصريح والكناية الى الجريان وهذا
التباين يكفي وان كان اعتبارا ويمكن ايضا ان يقال ان اللفظ لما كان بسبب استعمال المتكلم لا
بالوضع يتصف بكونه حقيقة او مجازا او صريحا او كناية اشار الى المتكلم بقوله في استعمال ذلك
النظم والى اللفظ واتصافه بالحقيقة والمجاز بقوله وجريانه في باب البيان وهي اربعة الحقيقة
والمجاز والصريح والكناية لان اللفظ ان استعمل في معناه الموضوع له فهو الحقيقة او في غيره
فهو المجاز ثم كل منهما ان استعمل بانكشاف معناه فهو الصريح والا فهو الكناية فالحقيقة فعلية من
حق يحق بمعنى ثبت فعلية ثابت وموصوفها اللفظ والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية كما في القدح
فالوجان اللفظ اذا كان مستعملا في معناه الموضوع له فهو ثابت في موضع وفي لفظ الحقيقة اقوال
اخر ذكرنا هنا خوفا للتطويل فمن شاء فليرجع الى شرح البديع اسم لكل لفظ اريد به ما وضع له فاللفظ
جنس يشمل المجهول والمجاز وقوله اريد به الخ فصل يخرج به غيره ومعنى وضع اللفظ تعيينه للمعنى
بحيث يدل عليه بلا قرينة بعد العلم بالوضع فالواضع ان كان واضع اللغة فوضع لغوي وان كان
صاحب الشرع فوضع شرعي والا فان كان الوضع من قوم مخصوص كعمل الصائعات

والمجاز اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما
من العلماء وغيرهم فوضع عن خاص وبسمى اصطلاحا ولا فوضع عن عام وقد غلب العرف عند
الاطلاق على العرف العام وقوله اسم لكل لفظ اشارة الى ان الحقيقة وكذا المجاز من عن ارض
الالفاظ لا للمعاني واذا يوصف بمعا المعاني مجازا فالاعتبار في الحقيقة ان يكون موضوعا للمعنى
بوضع من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم ذلك فان كان اللفظ موضوعا للمعنى بجميع
الاوراق الاربعة فهو حقيقة على الاطلاق والا فهو حقيقة مقيدة بالجهة التي كان الوضع بها
وان كان مجازا بجهة اخرى كلفظ الصلوة فانه حقيقة في الدعاء لغة ومجازا شرعا فعلم ان اللفظ
الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد مجاز وحقيقة معا لكن من جهتين كما عرفت في لفظ الصلوة
بل يمكن ان يكون حقيقة ومجازا معا بجهة واحدة لكن باعتبار ان كلفظ الدابة في الفرس من حيث
ان من افراد ذات قوائم الاربعة مجازا لغة ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة
فاذا عرفت هذا فاعلم ان لا بد في التعريف من قيد الحيشية بان يقال الحقيقة لفظ فاستعمل
فيما وضع له من حيث انه موضوع له لكيلا ينتقض التعريف جمعا ومنعا كما عرفت في الصلوة والدابة
فان الصلوة اذا كانت مستعملة في الدعاء مع انه حقيقة لغة يصدق عليه انه غير مستعمل فيما وضع له
من جهة الشرع فيكون مجازا واذا كان مجازا يصدق انه حقيقة والمجاز مفعول بمعنى الفاعل من المجاز
بمعنى العبور والتعدى لان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له فقد عبر وتعدى من موضعه
اسم لكل لفظ اريد به غير ما وضع له لاتصال بينهما بمعنى المجاز لفظا استعمل في غير ما وضع له
لعلاقة بينهما كلفظ الاسد اذ يراد به الرجل الشجاع فانه مجازا استعمل في غير ما وضع له وهو
الرجل الشجاع لعلاقة الشجاعة بين الاسد والرجل الشجاع واحترازية عن الغلط كاستعمال لفظ
الارض في السماء فانه استعمل في غير ما وضع له للعلاقة وكذا عن الهزل فانه وان اريد به غير ما وضع
له لكن لاتصال وعلاقة وكذا احترازية عن المرتجل لانه يستعمل في المعنى الثاني بلا علاقة فالمرتجل
من اقسام الحقيقة لانه يستعمل في المعنى الثاني الذي وضع له بسبب وضع جديد انما جعل من قسم
المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول اما النقول في حقيقة من جهة ومجاز من جهة
كالصلوة حقيقة في الدعاء ومجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وما ذكرنا لك من
اقسام الوضع واعتبار الحيشية في الحقيقة فهو موجود هنا فذكره فان قلت التعريف غير جامع
مخرج المجاز بالزيادة فانه لا يراد منه شيء كالکاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء قلت انما دخل

له اي مصححي
والصواب قد يكتفي
بمعنى الفاعل للرجل
الفرس انما

معنى كما فى تسمية الشجاع اسداً والبلید حماراً واذنا كما فى تسمية المطر
سماً والاتصال سبباً من هذا القبيل

فى الحد فانه يصدق عليه ايضاً اننا استعمل فى غير ما وضع له لان ما وضع له هو التشبيه لا التاكيد
والزيادة كذا قيل وفيه نظر لان هذا القدر غير كاف للجواز ما لم يكن العلاقة وهنالك ليس العلاقة
نفكره اعلم ان اللفظ لا يستعمل فى غير ما وضع له بغير علاقة والقوم حصروا العلاقات فى خمس
وعشرين بالاستقراء مثل السببية والمسببية والحال والمحال واللازم والملزوم وغير ذلك
وحصر صاحب المنهاج فى اثني عشر وصاحب التوضيح فى التسع وصاحب مختصر الاصول فى
الخمس صاحب البديع فى الاربع والمصر فى الاثنى عشر والمعنى والصورة وهذا الضبط مما ذكره والآن
الاتصال بين الشيئين لا يخلو من ان يكون بالصورة او بالمعنى لا يتصور الثالث كما قال معنى تميز من
الاتصال فالالاتصال المعنوى ان يكون بين المعنى الحقيقي كالحوان المقترن للاسد الجازى كالرجل
الشجاع اشتراك وصف خاص مشهور فى الحرف كالشجاعة كما فى تسمية الشجاع اسداً والوصف الشجاعة
والبلید حماراً والوصف الحمى والجواز بهذه العلاقة يسمى استعارة عند علماء البيان او فناناً أى صورة عطف على
قوله معنى والمراد بالاتصال الصورى ان تكون صورة المعنى الجازى متصلة بصورة المعنى الحقيقي
بنوع مجاورة كما فى تسمية المطر سماً فان صورة المطر متصلة بصورة السماء أى الغاب وذلك لان
السماء اسم للغاب ولكل ما علاك والمطر انما يزل من السحاب فوجد بينهما الاتصال الصورى
أى المجاورة لا المعنوى اذ لا مناسبة بينهما بوجوه الجواز بهذه العلاقة يسمى مجازاً أى مسلاً عند
شعراء وان يبين ان الجواز بالاتصال المعنوى والصورى موجود فى الالفاظ الشرعية ايضاً كما هو موجود
فى الالفاظ اللغوية ولكن لما كان القسم الثانى يمتنى عليه المسائل الخلافية من استعارة الالفاظ
الطلاق للعقن كما ستعرف لعرض عن القسم الاول وذكر القسم الثانى فقال والاتصال سبباً من هذا
القبيل أى الاتصال باعتبار السببية بان يكون الاول سبباً للثانى او مسبباً عنه او علة للثانى
او معلولاً له من قبيل الاتصال الصورى لان العلة والحكمه وكذا السبب والمسبب يتصل
احدهما بالآخر ضرورة فقط اذ لا مناسبة بينهما معنى بوجه يكون من قبيل الاتصال المعنوى قوله سبباً
منصوب على القيز من الاتصال والمراد بالسبب معناه اللغوى هو ما يمتل به الى الشئ وينفض اليه
فتتناول العلة ايضاً لوجود معنى الافضاء كما يتناول السبب المصطلح فاندفع ما وشرنا ان لا يتناول
العلة فكيف قسم الى النوعين والحاصل ان الاتصال السببى الذى يوجد بين الالفاظ الشرعية من

وهو لو كان احدهما اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشرء وان يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشترع الا حكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف الآخر ولو قال زملك لا يعتق مالم يجمع الكل في ملكه من قبيل الاتصال الصوري الذي يوجد كبريا في الالفاظ اللغوية فثبت ان الاتصال الصوري يوجد في الالفاظ الشرعية ايضاً وهو اى الاتصال السببي نوعان ولما كان علاقة التعليل اقوى من السببية قدمها فقال احدهما اتصال الحكم اى الاثر المترتب بالعلة كاتصال الملك بالشرء وان يوجب الاستعارة من الطرفين وذلك لان كل واحد منهما لا ينفك عن الآخر لان العلة لم تشترع الا حكمها والحكم لا يثبت الا بعلة فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة بان يذكر احدهما ويراد بهما الآخر مجازاً والمراد بالاستعارة عند رباب الاصول المجاز سواء كان بعلاقة التشبيه او لافاندهم فاقبل ان هذا النوع من جنس الاتصال السببي الذي من قبيل الاتصال الصوري ولا يتحقق الاستعارة الا بالاتصال الصوري ولهذا اى لاجل جواز الاستعارة من المجانيين قلنا فيمن قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبداً ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف الآخر وجود الشرط بتمامه وهو الشرء والصحيح وان وجد تفريقاً فانه لا يشترط في الشرء ان يجمع الكل في الملك فانه يقال نعم فانه اشترى العبد فالحاصل وجد الشرط بتمامه عند اشتراء النصف الاخر ولا في ملكه حينئذ الا النصف فيعتق هذا النصف وهذا على راي ارجح فنفى التجزى الاعناق واما عند ما يفتق الكل ثم يجلس السعاية في نصف ادار العبد كذا قال صاحب الكشف والمسئلة على اربعة اوجه اها هذا والثاني في ابيه بقوله ولو قال ان ملكك عبداً فهو حر اى بلفظ ملكك مقام اشتريت والمسئلة بجوابها لا يفتق في الاستحسان مالم يجمع الكل في ملكه لان الملك مطلق والمطلق قد يتقيد بكونه العادة فيكون السراد بصفة الاجتماع اذ لا يقال عرفاً ان ملك شيئاً ثم باعه ثم ملك شيئاً آخر انه ملك الكل نعم يقال انه اشترى الكل فالحاصل لم يوجد الشرط بتمامه فهو الملك بصفة الاجتماع فلا يفتق والثالث والاربعان يقول مشيلاً الى العبد المجين ان اشتريت هذا العبد فهو حر ان ملكك هذا العبد فهو حر اى لا يقول منكراً كما في الصورتين الاوليين بل يشير الى المعين والمسئلة بجوابها يفتق النصف في الغصلين لان التفرق والاجتماع وصف والاوصاف لا يفتق في الحاضر المعين بخلاف الغائب كما برهن عليه في موضعه فلما

جميعاً

فان عنى بأحدهما الآخر تعمل نيته في الموضوعين لكن فيما فيه تخفيف عليه لا يصدق في القضاء ويصدق ديانة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض

فلما فرغ من تهديد المسئلة فرع عليه ما هو المقصود من البيان من جواز الاستعارة من الطرفين فقال فان عنى بأحدهما الآخر بان يقول اردت بقولي ان اشتريت ان ملكت حتى يشترط الاجتماع ولا يفتق النصف الاخر او عكس بان قال اردت بقولي ان ملكت ان اشتريت حتى لا يشترط الاجتماع ويعتق النصف الآخر تعمل نيته في الموضوعين وتصدق ديانة لصحة الاستعارة من الطرفين لكن فيما فيه تخفيف عليه وهو فيما اذا نوى الملك بالشراء وجه التخفيف انه يحتاج حينئذ الى وصف الاجتماع ولا يفتق النصف ايضا عليه فصيله منفعة صريحة في هذه الصورة لا يصدق في القضاء لثمة الكذب لان الاستعارة غير صحيحة ويصدق ديانة اي فيما بينه وبين الله حتى اذا استغنى فقها يفتيه بما نوى بجواز الاستعارة وان لم يصدق القاضى للثمة كالمسأل عالماً للفرق على ما استدبر وقد قضيت هل برئت من دينه فهو يفتى بالبراءة القاضى فلا يحكم بالبراءة والم يقيم بينة على الايفاء واعترض ان في ارادة الشراء بالملك ايضا تخفيف عليه لان الملك يحصل بالشراء والهبة والوصية والشراء يختص بسبب معين منها فينبغي ان لا يصدق قضاء فيه ايضا واورد لجواز الاستعارة بين العلقة والمعلول من الطرفين لان فقد النكاح بالاحلال والا يخلو كون النكاح علة لهما واجب باننا نسلم انه موضوع محل الانتفاع وابطاح فقط بل هو علة ملك المتعة والانتفاع وورد لو كان علة لملك منافع البضعم لان فقد بالاجارة والاعارة للاتصال المعنوي بينهما اجيب بان الاستعارة مبنية على الانتقال من الملتزم الى اللازم والاجارة والاعارة لا تستلزمان ملك الانتفاع بالبضعم ثم اعترض بان لا اتصال بين ان ملكت وان اشتريت لان مطلق للملك اعم من الملك الحاصل بالشراء فلا يكون معلولاً للشراء ولا الشراء علة له اجيب بان الشراء علة لملك خاص وهو مستلزم للعامة فصحت الاستعارة كذا في بعض الشروح والنوع الثاني من الاتصال السببي اتصال الفرع اي السبب المراد به الحكم بما هو سبب محض السبب ما يكون مفضيا الى الحكم ولا يضاف اليه وجوب الحكم ولا وجوده والسبب المحض ما يكون كذا ولا يوجد فيه ذائبة العلية ويسمى سبباً حقيقياً ولما كان من شرط المحض ان لا يضاف اليه العلة المتخللة بينه وبين الحكم كما لا يضاف اليها الحكم وكان

ليس بعلّة وضعت له كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق تبعاً
لزوال ملك الرقبة وأنه يوجب استعارة الأصل للفرع بالأصل في حق
الأصل في حكم العدم لاستغنائه عن الفرع

في التظريفات العلة وهي زوال ملك الرقبة إلى السبب وهو قوله أنت حرة إشارة إلى أن المراد
به لا يضاف إليه المحكم دون العلة وفسر بقوله ليس بعلّة وضعت له يعني المراد بالسبب
المحصن أن لا يكون علة موضوعة للفرع أي الحكم بأن يضاف ذلك الحكم إليه لأن يكون العلة أيضاً
مضادة إليه فإن هذا ليس بشرط هنا كاتصال زوال ملك المتعة بالفاظ العتق فإنه إذا قال لأمته
أنت حرة أحررتك وأعتقتك يزول بتلك الألفاظ ملك المتعة حتى لا يحل له الوطى بغير النكاح
تبعاً لزوال ملك الرقبة فإنه يزول أو لا بهذه الألفاظ ملك الرقبة وبواسطة زوال ملك المتعة
فالزوال لعلّة ملك المتعة انتهى زوال ملك الرقبة ولما هذه الألفاظ فأنما هي سبب محض
لزوال ملك المتعة لكونها مفضية إليه ولم توضع في الشرع له بل وضعت لزوال ملك الرقبة وأنه
أي هذا النوع من الاتصال السببي يوجب مجوز استعارة الأصل للفرع والسبب للحكم فصم
أن يقول لأمي أنت حرة ويريد به أنت طالق فيفهم الطلاق لأن قولاً أنت حرة سبب وأصل كإمري
والطلاق فرع وحكم فجاز أن يذكر السبب ويريد السبب لأن السبب محتاج إلى السبب من حيث
الثبوت وقوله السبب للحكم تفسير بقوله الأصل للفرع ليعلم أن المراد من الأصل والسبب ومن الحكم و
الفرع أمر واحد كذا قيل دون عكسه فلا يصح أن يقول لأمته أنت طالق ويريد به أنت حرة فلا تعقّق فلا
يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب لأن اتصال الفرع أي السبب بالأصل أي السبب في حق إرادة
الأصل به في حكم العدم لاستغنائه أي السبب عن الفرع أي السبب والمحصل أن اتصال السبب
بالسبب معدوم في أن يراد به السبب لأن السبب غني عن السبب وأما في حق إرادة السبب بالسبب
فالاتصال قائم لا تزي أن قوله أنت حرة وإشالته لم يشرع إلا لأجل زوال ملك الرقبة وزوال ملك
المتعة إنما هو أمر اتفاق فلا يجوز أن يذكر السبب ويريد به السبب إلا إذا كان السبب مختصاً
بالسبب كما في قوله تعالى إخباراً أني أراقي أعصر خمرأه فإنه استعيرت الخمر للجنب لأنها مختصة
بها باعتبار أن الخمر هو ماء الغيب ولا يوجد الغيب بغير ماءه فصارت الغيب متصلاً بها ومفتقرة
إليها هذا عندنا وقال الشافعي هم عكس هذه الاستعارة أيضاً أي استعارة
السبب للسبب فيجوز أن يستعار الطلاق لعتاق كما جاز عكسه وبني الشافعي

وهو نظير الجملة الناقصة اذا عطف على الكاملة توقف اول الكلام على اخره
لصحته وافتقاره اليه فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عنه

صححة هذه الاستعارة على الاتصال المعنوي بينهما وهو اشتراكهما في معنى شرعي وهو الاسقاط
لان في الاعتناق اسقاط ملك الرقية وفي الطلاق اسقاط ملك المتعة ولان كلامنا مبني على السراية
فكما ان من طلق امرأته نصفها ونصف تطليقة يبرى طلاقا الى الكل كذلك العتق يبرى الى الكل
حتى من اعتق نصف عبد يبرى الى الكل فوجد الاتصال المعنوي ونحن نقول كما انه ليس بينهما
الاتصال الصوري لان في الشرعيات بالسببية وقد مر ان العكس غير جائز كذلك ليس بينهما الاتصال
المعنوي لان في الطلاق ازالة ملك اليمين وفي العتق اثبات العتق فبينهما الاشتراك في وصف خاص
مشهور كما يوجد بين الأسد الرجل الشجاع وقد يورث على اصل القاعدة بانه لا اتصال هنا ايضا لان
زوال ملك المتعة انما يثبت ضمنيا في زوال ملك الرقية في الامنة لا في الحرية فكيف يستعار العتاق للطلاق
الذي فيمن زوال ملك المتعة صراحة في المنكحة اوجب بان ازالة ملك الرقية مستلزمة لزوال
حقيقة ملك المتعة وهي حقيقة واحدة نوعية لا تختلف بالذات في ملك النكاح واليمين نعم تختلف
بالاعتبار وهو كونه مقصودا في النكاح وغير مقصود في اليمين وهذا لا يقدم في جواز الاستعارة وهو
اي الاتصال بين السبب والسبب الذي يثبت من جانب واحد فقط نظير اتصال الجملة
الناقصة بالجملة الكاملة اذا عطف الجملة الناقصة على الجملة الكاملة كما في قوله هند
طالق وزينب فقوله هند طالق جملة كاملة لوجود الطرفين وقوله زينب جملة ناقصة لا فقوله الى
الخبر اذا لو انفردت لا تعيد شيئا وانما افادت بواو العطف فلهذا توقف اول الكلام اي الجملة الكاملة
على اخره اي على آخر الكلام يعنى بالجملة الناقصة وهذا التوقف ليس لاجل انه غير تام
بل لصحته اي آخر الكلام وافتقاره اليه فيشترك آخر الكلام وهو قوله وزينب في الخبر
يصير مفيدا اذ لو لم يتوقف الاول ولم ينتظر الى ما يقول المتكلم بعده حتى صار قوله هند طالق
كلما منفصلا عن قوله وزينب لصار آخر الكلام غير مفيد وغير صحيح فيتوقف اول الكلام على
ما بعده لاجل انتظار المتكلم ما يقول بعده اي غيره ام يوكده ام يفيد خبرا اخر بالعطف حتى
لو قال بعد الكلام الاول (وهو هند طالق) وطالق وطالق يقع الطلقات الثلاث ان كانت متخولا
بها فتوقف اول الكلام على اخره لما كان لاجل صحة الآخر لا لانه غير تام في نفسه عن حق معذرا ما واليه
يشير بقوله فاما الاول فتام في نفسه لاستغنائه عن آخر الكلام بدليل لو قال لغير المدخول بها

وحكم الجواز وجود ما يريد به خاصاً كان أو عاماً كما هو حكم الحقيقة و
لهذا جعلنا اللفظ الصاع في حديث ابن عمر لا تتبعوا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين عاماً فيما يجعله ويجاورة وإي الشافعي ذلك وقال
لا عموم للجواز لأنه ضروري يصار إليه توسعة للكلام

بعد الكلام الأول وطابق وطاق لا تقع الثانية والثالثة لأن الجملة الأولى وهي قوله وعند طلاق
لما التزقت في نفسها ثبت من جهة قبل التكرار آخر الكلام وقد بانت بالأول فيلغوما بعد ما
فأحصل أن التزقت في حق أول الكلام معدوم وبوجه عرفت وفي حق آخر ثابت بتوقفه عليه في حد
ذاته ثبت التزقت من أحد الجانبين كالانقصال من جانب واحد فصارت له نظير الآخر ولما كان
حكم الحقيقة هو مثبت ما وضع له اللفظ خاصاً كان ذلك أو عاماً استقل عليه عند ريب الأصول وكان في
حكم الجواز خلاف لبعض أصحاب الشافعي بين حكم الجواز صراحة وإشارته إلى حكم الحقيقة في ضمنه كما فصل
ذلك في العلم والمخلص وما الاختصاص فقال وحكم الجواز وجوده ثبت ما يريد به من المعنى خاصاً كان الجواز
أو عاماً بان يكون اللفظ الذي استعمل في غير ما وضع له علاقته خاصاً كالاسد أو عاماً كالصاع يعني بان
كان اللفظ عاماً كان الجواز عاماً وإن كان خاصاً كان خاصاً وليس المراد بعموم الجواز أن جميع أنواع العلاقات
واللفظ واحد بان يذكر اللفظ ويراد به محله ومجمله وما كان عليه ما يؤل إليه وقس عليها البواقي بل إن يعبر
جميع أفراد نوع واحد من أنواع العلاقات كما يراد بالصاع جميع ما يحل فيه طعاماً كان أو غيره كما
هو حكم الحقيقة بان يراد من اللفظ المستعمل في ما وضع له جميع ما يتناول به علماً كان اللفظ خاصاً
ولهذا أي مجريان العموم في الجواز مثل الحقيقة جعلنا اللفظ الصاع الواضح في حديث ابن عمر لا تتبعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاماً يعني لأجل أن العموم يجري في الجواز جعلنا اللفظ الصاع
الواضح في هذا الحديث عاماً فيما يجعله ويجاورة وذلك لأن المراد من لفظ الصاع هنا ليس معناه الحقيقي
بالإجماع إذ خلاف لأحد في جواز بيع نفس الصاع الذي يكون من الخشب بالصاعين فعلم أن المراد به
معناه الجازي وهو ما يحل فيه فصار المعنى لا تتبعوا ما يسهل الصاع بما يسهل الصاع لأن لفظ الصاع محلي
بلازم الاستغراق فيتناول جميع ما يحل من المطعوم غيره فدل بعمومه على أن الرزق كما يجري في المطعوم
مثل الخطة يجري في غير المطعوم كالبص والنزرة وإي الشافعي ذلك أي العموم فالمراد بما يحل في الصاع
الطعام وقال مستدل لا عموم للجواز لأنه ضروري لأن الأصل في الكلام أن لا يستعمل في غير ما وضع له
لأنه يؤدي إلى الإبهام الاختلاف لأنه يصار إليه توسعة للكلام فالأصل أن الجواز ضروري الضروي ثبت

له إشارة إلى
أن العلاقة
الخاصة به

وهذا باطل لان المجاز موجود في كتاب الله والله تعالى يتعالى عن
العجز والضرورات ومن حكم الحقيقة والمجاز استحالة اجتماعهما
مرادین بلفظ واحد

بقدر الضرورة تدفع بأرادة الطعام فاية ضرورة الى ان يراد به العموم وهذا اي قول للمشافعي
بان المجاز ضروري باطل لان المجاز موجود في كتاب الله الذي هو في اعلى رتب الفصاحة و
البلاغة وهو كلام الله تعالى فلزم ان الله تعالى انما استعمل المجاز في كتابه عجزا وضرورة انه
لم يوجد لفظا اخر حقيقيا فيه والله تعالى يتعالى عن العجز والضرورات هذا على تقدير ان يراد
بالضرورة ضرورة المتكلم فلا غبار عليه واما اذا يراد بالضرورة بالنظر الى المخاطب وقرب الكلام
هكذا ان المجاز انما يعتبره المخاطب ضرورة عدم صحة الحقيقة وهذه الضرورة تدفع بحجة على معنى
والعموم امر زائد فلا يصح له في الاستقراء جواب المتن فالجواب ان العموم معنى حقيقي لانه ثابت
بدليله فان اللفظ لا يدل على العموم الا لكونه محلي باللام مثلا وهو موضوع بعوم بدلوله فهو مجازا
الاعتبار حقيقة وان كان باعتبار انه اراد به غير ما وضع له مجازا واعلم انه اعترض صاحب التلويح وقال
لا خلاف فيه لاحد من اصحاب الشافعي ولم نجد في كتبهم في الحديث الذي يورد المع اخرج
الزبلي وقد وثقت بمعناه احاديث صحيحة منها ما اخرج مسلم عن ابي سعيد الخدري انه قال كنا
نرتق قمر الجمجمة فلما نبين الصاعين بالصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال
لا تتبعوا صاعا ثم بصاع ولا صاعا حطة بصاع ولا حطبا يدريه ومن حكم الحقيقة والمجاز ان
استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد اختلف اهل الاصول في صحة التجمع بين الحقيقة و
المجاز من لفظ واحد في الارادة حال كونهما مقصودين بالحكم بالذات في وقت واحد بان يطلق
اللفظ ويراد بالمعنى المجازي والحقيقي في وقت واحد بحيث يتعلق بكل واحد منهما بالحكم بالذات
كما نقول لا تقتل الاسد وقود ببالاسد والرجل الشجاع معاذة صوابا وعامة اهل الادب واصل
الفتيق من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه لغت وذو صواب الشافعي وعامة اصحابه والجمهور
وعبد الجبار من المعتزلة الى انه يصح ان لم يمتنع التجمع بينهما كما في قوله تعالى اولستم النساء فانه يراد
منه المس باليد الجماع واما الواو متمم كالامر مثل الفعل فانه حقيقة في الوجوب ومجاز في التمهيد فلا يصح
التجمع بينهما ولا يلزم كون الشيء مأمورا به مثابا على فعله ومجهدا عليه معا قبا على فعله كما في قوله تعالى
اعلموا ما شئتم ولا نزاع في جواز اجتماعهما بحسب احتمال اللفظ اياهما او بحسب التناول النظاري بشبهة من

والمعنى الذي
ينبغي في
هذه

كما استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد ولهذا قال محمد في الجامع لو ان عربيا اولا وعليه اوصى بثلاث ماله لمواليه وله معتق واحد فاستحق النصف

غير اذ كمال سابقا وكذا لا نزاع في جواز استعمال اللفظ بمعنى مجازي تكون الحقيقة من افراده على سبيل عموم المجاز لان الماردهنا المعنى الجازي فقط واما التحقيق في فهمه تبعاً واليهما أشار بقوله مرادين ولا نزاع في جواز الجمع بين الحقيقة والمجاز بلغطين واليه أشار بقوله بلفظ واحد استدلال مصر على عدم جواز الجمع بقوله كما استحال ان يكون الثوب الواحد بملكه على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد الماردهنا التشبيه من حيث الاستعمال فكل ان استعمال الثوب الواحد في حالة واحدة على سبيل العارية والملك جميعاً محال سواء كان بنسبة شخص او شخصين كذلك استعمال اللفظ الواحد في حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا متمم سواء كان بنسبة معنى او معنيين فاللفظ بمنزلة اللباس والمعنى بمنزلة الشخص والحقيقة كالثوب المملوك والمجاز كالثوب المستعار وهذا نظير الاستحالة لماناه فلناقشة فيه غير مفيدة وهذا الاستدلال على رأي المصر من انه ذهب الى استحالة الاجتماع عقلا وذهب اكثر المحققين الى ان استحالة لغة كما اشرنا اليه سابقا ولهذا لا اجل استحالة الجمع بين الحقيقة والمجاز قال محمد في الجامع الكبير لو ان عربيا اولا وعليه تأكيد لان ولا العاقبة لا يثبت على العربي ولا ولا المولات اما الاول فلان من شرط المرق والعرب لا تسترق اذا الحكم فيهما بالاسلام والسيف بخلطة كثرهم كما في المرتب فلا يثبت عليه ولا العاقبة واما الثاني فلان من شرطه كون المولى الاسفل من غير العرب اذا الحاجة اليه للانتصار والعرب انتصارهم بالقبائل ويمكن ان يقال انما كان يثبت الاول على العرب بطريق الندرة بان يزوج العرب امته الغير فتد منه لدا فيعتقه مولا فيكون هو عربيا عليه ولا فقيده بقوله هذا وقيل احتراز عن اهل الكتاب من العرب فان استرقا منهم جاز فثبت عليهم الولاء اوصى بثلاث ماله لمواليه اي لمن اعقهم هو اذن من هو عربي ولا ولا عليه لا يكون له المولى المعتق بالكثر هذا هو المقصود من تعقيد بالعربي وعدم الولاء عليه فلا اشتراك في لفظ المولى فلا محالة يتعين المعتق بالفتح فصح وصيته اما لو لم يكن هو عربيا وكان الولاء عليه قال وصيته لمولى بثلاث ماله بطلت الوصية ان لم يبين في حيوة ذلك ان المولى يطلق على المعتق بالفتح والكسر لا اشتراك فلا يمكن القول بعمومه لا يمكن التعيين بقى الموصي له مجهولا واما على هذا الصورة المفترضة فالتن فلا اشتراك لان احتمال لمعتق بالكثر حينئذ منتف لمعتق واحد فاستحق النصف فهد به لانه لو كان لمعتقان او اكثر فكان جميع الثلث لها ولا يرد الى الورثة لان الاثنين في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا

كان الباقي مروج الى الورثة ولا يكون لموالى مولا لان الحقيقة تريد بهذا اللفظ
 فبطل المجاز وانما عنهم الامان فيما اذا استامنوا على ابناهم وموالهم لان اسم
 الابناء والموالى ظاهرا يتناول الفرع لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة بقى
 مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذ ادعا بها الكافر
 للوصية بالميراث وفي الميراث للثلاثين حكم الجماعة كان جواب لولا نصف الباقي مروج الى الورثة لانا وصى
 بالجماعة للموالى واقلها اثنان فيكون لكل واحد نصف الوصية واذا كان المولى واحدا استحق النصف الباقي
 ميراث ولا يكون لموالى مولا لان الحقيقة لو بدت بهذا اللفظ والمعنى الحق للفظ المولى هو للعق وان كان
 واحدا ولما موالى لموالى فعنى مجازى لانه اذا تعين المعنى الحقيقي فلوارب المعنى المجازى ايضا يلزم بهم بين
 الحقيقة والمجاز وباطل فبطل المجاز لهذا والحاصل ان رجلا ولا عليه لاحد وادعى موالى يثبت
 ما لم تعين المعنى بالفرع وصحت الوصية فان كان له مقتل او اكثر ثبت لهم جميع الثلث وان كان
 المعنى واحدا ثبت له نصف الثلث والباقي لورثته الميت ولا يعطى ذلك الباقي لموالى مواليه لان
 صدق لفظ المولى عليهم بطريق المجاز وعلى مولا بطريق الحقيقة فيلزم بهم بين الحقيقة والمجاز وانما
 عنهم الامان جواب سؤل مقدر تقرروا انكم قد جمعت بين الحقيقة والمجاز في الاستامنوا على المولى على
 ابناهم وموالهم ان قالوا استامنوا على ابناهم وموالى الناحية يدخل في الامن ابناهم والابناء في ضمن الابناء وموالى
 الموالى في ضمن الموالى من ابناهم والابناء مجاز في لفظ الابناء وموالى المجاز في لفظ المولى فيلزم بهم بين
 الحقيقة والمجاز فاجاب بقوله انما عنهم الامان لان اسم الابناء والموالى ظاهرا اى عرفا يتناول الفرع ايضا
 اى ابناهم والابناء وموالى المولى فان بنى الابن ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا كما يقال بنوهاهم وقال تعالى
 يبنى آدم وكان اللفظ الموالى يطلق عرفا على موالى الموالى كما يعبر لمعنى معق الرجل مولى الرجل لكن بطل العمل
 به اى بهذا التساؤل الظاهري لتقدم الحقيقة على المجاز في الارادة فلا ثبت لهم الامان باعتبار تناول الاسم
 اياهم وكونه موالدين بالذات فلا يلزم بهم بين الحقيقة والمجاز لكن بقى مجرد الاسم شبهة في حقن الدم
 اى لاجل الاحتياط في حفظ الدم يدخلون في الامان بلا ارادة اذا الامان يثبت بالشبهة ايضا وحاصل
 الجواب اننا لا نقول انهم ثبت لهم الامان من حيث انهم ايضا ملادون من اللفظ بالذات فيلزم بهم
 بل لما كان اللفظ في العرف يتناولهم ايضا مجازا وتركنا المعنى المجازى لتقدم المعنى الحقيقي فوق في الاسم
 شبهة تناول بعدا فلاجل الاحتياط ابنتنا لهم الامان اذ في حقن الدم وبكى الشبهة ايضا وصار ثبوت
 الامان لهم شبهة تناول الاسم بعد توافر معنى المجازى كالاشارة اى كنبوته بالاشارة اذ ادعا بها الكافر

الى نفسه يثبت بها الامان لصورة المسالمة وان لم تكن ذلك
حقيقة وانما ترك في الاستيمان على الابداء والامهات اعتبار الصورة
في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم في محل اخر انما
يكون بطريق التبعية وذلك انما يليق بالفروع دون الاصول فان قيل
قد قالوا قيم من حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك
والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكباً او ماشياً

الى نفسه بان يعبر اليه باليد انزل ان كنت شحيحاً فظن انها امان فجاء حيث يثبت بها اي
الاشارة الى ان الصورة المسالمة اي لاجل شبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة ذللاً على المسألة
ولماده بالامان حقيقة يعني في الاشارة بثبت الامان لشبهة الامان وان لم تكن هذه الاشارة
انما حقيقة فتقول حقيقة منسوب على التهمة ولما كان يرد على هذا الجواب انه يشعرون بغير مثل هذه
الشبهة لاجل الاحتياط في خط الهم فما اذا استمس على الابداء والامهات ايضا لان لفظ الابداء والامهات
ايضاً يتناول بظواهر الهم للاجداد والجدات فانما تركتم المعنى الجازي هو الاجداد والجدات في الالة
خوفاً من تجمع بين الحقيقة والجواز فكان شبهتنا ولي الهم لهم ايضا باقية بعده كما كان في الابداء
طوال ما يثبت لهم الامان ايضا والحال انكم لا تثبتون لهم الامان فالا فرق فاجاب بقوله انما ترك
في الاستيمان على الابداء والامهات اعتبار الصورة في الاجداد والجدات يعني انما ترك اعتبار الصورة
اي شبهة في الاجداد والجدات فيما اذا استمس على الابداء والامهات لان اعتبار الصورة لثبوت
الحكم في محل اخر انما يكون بطريق التبعية لشيء من ذلك اي اعتبار الشبهة بطريق التبعية انما
يليق بالفروع وهم ابناء الابداء وموالى الموالى فانهم فروع في الاطلاق والخلقة فلهم يثبت لهم الامان
دون الاصول وهم هنا الاجداد والجدات فانهم طان كانوا فروعاً على الابداء والامهات في الاطلاق اللفظ
وكنت احوال في الخلقة فليكن يتبعونه في اللفظ فلهذا يثبت لهم الامان فظهر الفرق ولما سر اية
الكتابة الى الاب اذا اشترى الكاتب اياه فهو لتحقيق الصلة والاحسان لا لاندخل بالتبعية ليس هنا
لفظ يدخل فيه جوارحه كالحجرات في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليست بالتبعية
بل بالاجماع اود لا لالتص فان قيل قد قالوا فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع
على الملك والعارية والاجارة جميعا ويحتمل اذا دخلها راكباً او ماشياً فتردوا وحلف شخصاً بعضهم
قد سئ دار فلان ولم يكن لملية فان دخلها يحتمل سواء كانت الدار مملوكة له او مستأجرة

وكذلك قال ابو حنیفة **رحمہ** و**محمد** ف**یمن** قال **سہ** علی ان اصوم **رحبا** ونوی
به **الیمین** كان نذرا و**یمینا** وفيه جمع بين الحقيقة والجواز قلنا و**ضع**
القدم صار **جواز** عن الدخول و**اضافة** الدار يراد بها السكنى فاعتبر
عسوم **الجواز** وهو نظير ما لو قال عبده **حر** يوم يقدم فلان فقدم
لیلا ونهارا عتق

او مستأجرة وسواء كان دخوله فيها ما شيا او حافيا او متغلا اورا كبا فهل هذا الا لجمع بين
الحقيقة والجواز لان حقيقة دار فلان ان تكون لصديق الملك وجاز ان تكون بطريق العارية
والاجارة وانتم على كل حال تثبتون المحث بدخولها وكذا حقيقة وضع القدم في الدار ان يكون
حافيا وجاز متغلا وراكبا وانتم على كل حال تثبتون المحث بوضع القدم فيها وكذلك اى كما قالوا
جميعا في المسئلة المتقدمتان المحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنیفة **رحمہ** ف**یمن** قال **سہ** علی ان
اصوم **رحبا** ونوی به **الیمین** كان نذرا و**یمینا** انقرره هذا الكلام **حلیقة** للنذر لعدم توقف توثيقه على قرينة
كما اذا مر ينوشيا وجاز للیمین لتوقف ثبوتهما على قرينة النية والتوقف على القرينة من امسرات
الجواز والنذر والیمین مختلفان لان موجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عند الغوات لا الكفارة
وموجب الثاني المحافظة على البر والكفارة عند الغوات لا القضاء واختلاف الاحكام دليل على اختلافها
ومع ذلك قد قال ابو حنیفة **رحمہ** ان من تكلم بهذا الكلام ونوی به **الیمین** كان عليه نذرا و**یمین** جميعا فترم الجمع
كقوله المصنف **ای** فيما ذكرنا من المسائل جمع بين الحقيقة والجواز اعلم ان ذكرنا هذا لاسلامه **رجب** بغير تنویر فالمراد
من **رجب** حينئذ **رجب** معين فهو **رجب** هذه السنة فهو غير منصرف للعدل والعلية والماسب هذا الظهور
الموجب القضاء والكفارة **علی** تنویر صوم **رجب** هذه السنة وذكر المصنف انما هو منصرف لعدم العلية قالوا **رجب**
علی **رجب** فيرمعين من عمره فلا يظهر الا ان المذكور لا عند الملوذ اذا الغوات لا تحقق الا عند فيلزم طلالوينة
بالغذية والكفارة عند الملوذ انما هو عن الاصول المذكورة بقوله قلنا وضع القدم صار **جواز** عن الدخول اعني
يراد من قوله لا يضيع قد مكيد دخل فهذا المعنى **جازی** يشمل الدخول حافيا او متغلا فاذا دخل بحيث لعوم
الجواز لا بالجمع بين الحقيقة والجواز هذا المراد **الیمین** لا فعل ما زى حافيا او متغلا او ما شيا اورا كبا وكذا
اضافة الدار يراد بها السكنى على سبيل الجواز وهذا معنى **جازی** يشمل الملك والعارية والاجارة فيبحث بجمع الجواز
لا بالجمع بين الحقيقة والجواز المراد بالمراد بقوله لسا عتق عزم الجواز في الموضوعين وهو **ای** اعتبار عزم الجواز ههنا
نظير ما لو قال احد عبده **حر** يوم يقدم فلان ولم ينوشيا فقدم فلان سواء كان قد وسيل او نهارا عتق عبده

لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت ثم
الوقت يدخل فيه الليل والنهار واما مسألة النذر فليس بجميع
ايضا بل هو نذر بصيغته

ففي هذه المسئلة في بادي الرأي الجنب بين الحقيقة والمجاز اذا اليوم حقيقة في النهار ومجاز في الليل و
كلاهما مرادان من لفظ اليوم هنا حيث يعنى عبده بقدم فلان لئلا كان ذلك القدم او نهارا
فوجدنا جميع ولكنه عند التحقيق اعتبار عموم المجاز لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد اي لا يصح تقديره بمدة
عمره كالخروج والداخل والقدم حمل اليوم حيث شئت على مطلق الوقت على سبيل المجاز عند الأكثر
قبل اليوم مشترك بين النهار وبين مطلق الوقت فأريد هنا معنى الوقت فعلى هذا القول لا احتياج
الى عموم المجاز ثم الوقت الذي هو معنى المجاز يدخل فيه الليل والنهار يعنى هو يشملها فيبحث باعتبار عموم
المجاز ولا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز فكما اعتبر عموم المجاز في هذا المقام كذلك اعتبر في قوله لا يمتد
قد مر في دار فلان فهو نظيره ثم اعلم ان المصطلح بين صراحة حتى يراد باليوم النهار ولكن يفهم من قولنا
سبيل المقابلة وحاصل الصابطة هو ان اليوم اذا قرن بفعل غير ممتد يراد به مطلق الوقت لانه يكفي
لذلك الفعل جزم من الوقت واذا قرن بفعل ممتد يراد به النهار لانه زمان ممتد يصلح ان يكون معيارا
للفعل الممتد ثم اعلم انهم اختلفوا في انما فعل يعتبر في هذا الباب المضاف اليه او المظروف
الذي هو عامل فذهب جملة الى ان لا اعتبار للمضاف اليه لانه غير عامل في المضاف الذي هو اليوم
هنا كما يفهم من الهداية وقال جماعة اذا كان المضاف اليه والعامل ممتدين مثل امرك بيدك يوم
يركب زيد ويراد به النهار وغير ممتدين مثل عبدي حرم يوم يقدم فلان ويراد به الوقت فيعتبر
المضاف اليه تسامحا نظر الى حصول المقصود وقال البعض يعتبر العامل نظر الى التحقيق واما
اذا كان مختلفين بان يكون احدهما ممتدا دون الآخر مثل امرك بيدك يوم يقدم فلان او انت
طالق يوم يركب زيد فالكل اعتبروا المظروف اي العامل ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما فرغ
عن الجواب عن مسألة لا يمتد قدمه في دار فلان شرع في الجواب عن مسألة النذر واليمين فقال واما
مسألة النذر واليمين فليس بجميع ايضا يعنى ليس في تلك المسئلة جمع بين الحقيقة والمجاز كما
فهم السائل لان المراد من الجمع الممتنع ان يكون اجتماعهما من صيغة واحدة وهذا ليس
كذلك بل هو اى الكلام المذكور نذر بصيغته لان قوله لله على صيغة نذر وضع له في الشرع
وهو معناه الموضوع له فلم يثبت من الصيغة الا المعنى الحقيقي وهو النذر لا المجازي وهو

سنة نفخ في اذان
عبدى حرطون
وعامل ويقدم
فلان المضاف
اليه وكلاهما غير
ممتدين وقيل
البواقي ١٢ منه

يمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح مينا لتقريب المباح
وهذا كثره القريب فانه تملك بصيغته وتحرير موجبه ومن حكم هذا
الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز لان المستعار لا يزاحم
الاصل فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف لا ياكل من هذه الغنلة

اليمن فله يلزم الجمع بينهما من صيغته لكن هذا الكلام يمين بموجبي بحكمه وهو الايجاب اذا المقصود
من صيغة النذر ايجاب المنذور الذي كان مباح القرب قبله اذ لو كان واجبا قبله لم يصح النذر
على ما عرفت فلما صار واجبا من النذر كان مينا لان ايجاب المباح يصلح مينا لان الشيء اذا
صار واجبا كان تركه حراما وقد كان قبل ذلك مباحا فصار ايجاب المباح كتحريم المباح وتحريم
المباح اي الحلال يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم كان حرم على نفسه مارية او العسل قال
لم تحرم ما احل الله لك فسمى الله ذلك يميناً قال الله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم
فثبت لمن اليمين انما حصلت من موجب الكلام لا هو مراد بطريق الجواز وهذا كثره القريب فانه
تملك بصيغته اذ قوله اشترت انما وضعه شرعا لا فائدة الملك وتحريم اى اتفاق بموجبي يحصل
من الشراء التملك والملك في القريب بموجب العتق شرعا فان الشراء اتفاقا لا بواسطة حكمه
لا بصيغته اقول هذا الجواب لا يستقيم لان اليمين لو كانت موجب الكلام ثبتت بدون النية
ايضاً لان موجب الشيء لا يحتاج الى النية كثره القريب يثبت العتق فيه بغير النية ايضاً والحال
انك تشترطون النية لثبوت اليمين اللهم الا ان يقال انما بالحقيقة المجبورة فلذا يحتاج الى النية
قد تكلف الشرع في الجواب واجاب نعمس الامتنان قوله بمعنى والله صيغته يمين وقوله على
صيغته نذر فلا يحتاجان في لفظ واحد فله يحصل الجمع في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك
غير مستبعد فامل وما فرغ من الاجابة شرع في مسئلة اخرى فقال ومن حكم هذا الباب اي
باب الحقيقة والجواز ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط الجواز يعني ما دام يمكن حمل اللفظ
على معناه الحقيقي لا يراد معناه المجازي لان المعنى المستعار الذي استعمل فيه اللفظ جاز لا يزاحم
الاصل اي المعنى الحقيقي الذي وضعه بارائه اللفظ فيقدم الحقيقة على الجواز ما دام يمكن
العمل بها فان كانت الحقيقة متعذرة بان لا يتوصل اليها الا بمشقة كما اذا حلف لا ياكل من
هذه الغنلة اذ اكل من نفس الغنلة متعذرة فان قلت المحلوف عليه هو عدم اكل الغنلة وهو
ليس بمتعذر بل المتعذر اكلها قلت اليمين اذا دبر على النفي يكون المقصود كلف النفس

ان العمل على الحكم بالحقيقة لا يميل باليأس

او مجبورة كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان صير الى المجازي
على هذا قلنا ان التوكيل بالخصوص ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة
مجبورة شرعا والمجور شرعا بمنزلة المجبور عادة الا ترى ان من حلف لا يكلم
هذا الصبي لم يقيّد بزمان صبا لان هجران الصبي مجبور شرعا
عن الفعل المنفي كالاول وهو متخذ لا ومجبور عطف على قوله متخذة والمجور ما يتيسر الوصول
اليه ولكن الناس تركه كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان اذ وضع القدم في الدار حافيا بخبره ان
يدخل فيه ما يمكن لكن الناس هجره فلا يراد في العرف من هذا الا الدخول صير الى المجاز في الاول
المعنى المجازي الاكل من ثمارها اذا كانت ذات ثمر ولا اقل ثمنها فيعت باكل الثمار او الا ثمن لا يعت
بأكل عين الثقل وان اكل كلها اذ المتخذ لا يراد ولا يتحقق به الحكم اذ الم يمكن له نية فاما
اذا نوى فيه نية على ما نوى وفي الثاني الدخول فيبحث بالدخول سواء كان حافيا او ماشيا او راكبا
ولا يعت بهجره وضع القدم من خارج الدار اذ المحجور لا يتعلق به الحكم وهذا ايضا اذا لم يكن
له نية ولا فعل ما نوى وعلى هذا اي على ان الحقيقة اذا كانت مجبورة يصير الى المجاز قلنا ان
التوكيل بالخصوص يعني من وكل رجلا بان يخاصم المدعي عند القاضي ينصرف الى التوكيل
بما هو مطلق الجواب سواء كان بالرجل او لا تراخي لواقع على موكله بشئ جائز فلا تفرق
الشافعي وذلك لان الحقيقة اي حقيقة الخصوص متعها لا تارة حقا كان المدعي او مطلقا ولا حرام
شرعا لقوله تعالى ولا تنازعوا فتصارت مجبورة شرعا والمجور شرعا بمنزلة المجبور عادة فيعمل على
المعنى المجازي وهو الجواب مطلقا من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب لان الخصومة
سبب الجواب الا ترى تأييد لقوله المجور شرعا بمنزلة المجبور عادة ان من حلف لا يكلم هذا الصبي
لم يقيّد بزمان صبا حتى لو كلمه بعد ما كبر بحث ايضا وذلك لان هجران الصبي مجبور شرعا
قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يرع كبرنا ربه الترمذي وفي
ترك الكلام ترك الرجم نصا هجران الصبي بالكلام مجبور شرعا والمجور شرعا بالمجور عادة فيترك
الحقيقة وينصرف الى المجاز كانه قال لا اكلم هذه الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فلو كلمه
بعد زوال صفته الصبي لم يفت بمقتضى الذات فان قلت قد تقرر في محلقه العرب ان الوصف في المشار اليه
لا يعتبر في اعتبار الذات فعل هذا لا حاجة الى جعله مجورا شرعا قلنا لا نسلم ان الوصف مطلقا
لا يعتبر في المشار اليه بل اذا المرصم داعيا الى اليقين وهنا يصح لان وصف الصبا يصح داعيا

فان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى اصل وهو الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وسوء ادبهم فالوصف يعتبر لغة ولكن تركه اعتبارا شرعا كما عرفت فان قلت على هذا يلزم ان يكون قوله لا اكل هذه الصبي بنزلة قول لا اكل مبييا منكرا وقد قالوا لو قال منكرا ليعتبر وصف الصبا بحيث يتقيد بميمه بالصبيان حتى لو لم بعد زمان صبا لا يبحث قلت انما اعتبر الوصف فيما قال منكرا شرعا ولم يعتبر في الاشارة مع كونهما معتبرين لثبوتان الوصف في الاول صبرا مقصودا بالحلف لكونه هو المعروف للمخوف عليه فيعتبر شرعا في اليمين وان كانت اليمين على الحرام كمن حلف لنشر البوم خمر ان يعقد اليمين وان كان شرعا حراما فيبحث ان لم يشرب بخلاف الثاني فان الوصف هنا محقق فلا يعتبر به وتحقق ذلك ان اليمين اذا تنعقد على شيء بوصف فان ذكره منكرا ليعتبر مطلقا سواء كان الوصف يصلح داهيا الى اليمين اولا وان ذكره معرفا فان كان الوصف يصلح داهيا الى اليمين يعتبر ايضا كما في قوله لا اكل هذه الصبي والا لان كان اللفظ له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة

له ان يتناول
المار بغير من
مرضع المار كما
يشتمل ان يندرك
فردن ۱۲

او لا يشرب من هذه الفرات فعند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى يعني ما ذكرنا سابقا انما كان في الحقيقة المحجورة واما لغيره فمحموعة بل يستعمل اللفظ في معناه الموضوع له عادة ولكن المجاز متعارف اى غالب الاستعمال من الحقيقة واغالب منها فان الغرض من اللفظ ثم عند ابي حنيفة العمل بالحقيقة اولى وعندهما العمل بالمجاز اولى وفي رواية ثلثت بعموم المجاز اولى كما اذا حلف لا ياكل من هذه الخنطة فان حقيقة ان ياكل من عين الخنطة وهذا المعنى الحقيقي مستعمل في العرف كما انها تغلى وتغلى وتوكل فضا ولكن المعنى المجازى هو اكل الخبز المتخذ منها غالب الاستعمال في العادة فعند لا يبحث بنزلة عن الخنطة وعندهما يبحث باكل الخبز اوى اكل الخبز وعين الخنطة على سبيل عموم المجاز واما السويقي فهو في العرف جنس فلا يعتبر بان يدخل تحت عموم المجاز وكذا اذا حلف لا يشرب من هذه الفرات فان حقيقتان يشرب من الفرات بطريق الكرم وهذا المعنى الحقيقي مستعمل كما ترى في اهل البوادي ولكن المعنى المجازى وهو الشرب من الفرات اواناء غالب الاستعمال فيبحث عنده بالكرم فقط وعندهما بالاناء والغرف على سبيل المجاز وبما وبالكرم جميعا على سبيل عموم المجاز وهذا الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف بينهما وهو

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة حتى صحت الاستعارة
بعنده وان لم ينفذ لايجاب الحقيقة كما في قوله لعبد وهو اكبر منا هذا
ابننا فاعتبر الرجحان في التكلم فصارت الحقيقة اولى وعندها المجاز خلف عن
الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لا شقاله على حكم الحقيقة

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة لا خلاف في ان المجاز فرغ وخلف عن الحقيقة
بمعنى ان الاصل الراجح تقدم في الاعتبار وانما يصار الى المجاز عند تعدد رعايا ايضا لا خلاف في انه لا بد
في مثل هذه المصروفات الاصل وان لم يوجد لما روي بل الخلاف في جهة الخلفية فنشدنا المجاز خلف في
التكلم حتى يكتفى صحة التكلم ان يكون الكلام مبيها من حيث العربية والترجمة وان لم يكن وجود
المعنى الحقيقي له عليه يشوبه المعنى بقوله حتى صحت الاستعارة بماى بالكلام عنده بان يكون مبيها
من حيث العربية والترجمة وان لم ينفذ ذلك الكلام لايجاب الحقيقة اى وان لم يكن افادة هذا
الكلام للمعنى الحقيقي له كما في قوله لعبد وهو اى العبد اكبر منا اى من القائل هذا ابنى فنقله
هذا ابنى ملو ابا الحرية خلف عن هذا ابنى ملو ابا البقرة فيصير العبد عنده لانه قد وجدنا يصح
الاستعارة بهذا الكلام وهو استقامتنا الاصل من حيث العربية لان هذا الكلام مبيها من حيث
كونه مبتدأ وخبر موضوعا لاجبات الحكم وقد تعدد العمل بحقيقة لاحقا الثاني يكون الولد اكبر منا
من والديه فتصير المجاز فيلزم به المعنى بطريق وكل الملتزم واداة الاثر وعندها المجاز خلف
عن الحقيقة في الحكم اى حكم هذا ابنى ملو ابا الحرية خلف عن حكم ملو ابا البقرة فينبغي ان يكون
الاصل في موضعه مبيها موجباً للحكم على الاحتمال ولكن تعدد العمل به معارض فيصير الى المجاز وعندها
هذا الكلام لا يخفى لا يفتى به العبد لان المعنى الحقيقي الذى شرط الصحة المجاز لا يوجد في هذا الكلام
لان اكبر منا لا يمكن ان يكون ابنا لا يصغر فلا يحمل على المجاز الذى هو المعنى ولما ثبت ان المجاز
عنده خلف في الحكم كما مر عندها في الحكم كما سبق في كلام المصنف فاعتد ابو حنيفة بالرجحان
في التكلم وان جعل التكلم بالحقيقة عند امكان العمل بما روي على التكلم بالمجاز اذ العبرة
عنده للتكلم حتى اثبت الخلفية للمجاز في التكلم كما مر فسلكت الحقيقة المستعملة التي غلبت
معمورة في العادة اولى من المجاز وان كان متعارفا وعندها المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم
كما مر تعرضه فاما ان كان الحكم عندها معتبرا حتى ابدأ الخلفية للمجاز في الحكم روى الحكم للمجاز
رجحان على الحقيقة اما لاشتماله على حكم الحقيقة كما في صورة من الجزاء والذلة استعمالا لكونه متعارفا

المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم

فصار اولى ثم جملة ما يترك به الحقيقة خمسة قد تترك بدلالة
محل الكلام وبدلالة العادة كما ذكرنا وبدلالة معنى يرجع الى
المتكلم كما في عيين القوس

فصار الجازي اولى من الحقيقة وكان الاولى للمعراج يقول لعلبة استعماله بدل قوله لا شقاه على
حكم الحقيقة لشملا كلا النوعين من الجاز عموم الجاز وغيره وتقرير المقام بحيث يتكشف بالمقام
هوان هذه المسئلة راى اذا كانت الحقيقة مستعملة والجاز متعارفا فعنده الحقيقة اولى
وعندهما الجازي سببية على اصل اخر وهوان الاعتبار في الخلفية فعنده للتكلم فالتكلم
بالحقيقة تاولى فاذا كانت الحقيقة مستعملة في التكلم عادة فاية حاجة الى جعل اللفظ جازيا
وعندهما الاعتبار للحكم حتى يجعل الجاز خلفا فيه فاذا كان المعنى الجازي اللفظ متعارفا فكان
الحكم في الجاز مرجحا على الحكم الذي في الحقيقة لكونه غير متعارف فلا بد ان يجعل اللفظ
على الجاز لا اعتبار مرجحان الحكم الذي عليه المدار ثم شرع المعنى في بيان القرآن بقى بما يترك العمل
بالحقيقة ويعمل بالجاز فقال لجملة ما يترك به الحقيقة في الشريعات خمسة بالاستقراء
ثم بينها بقوله قد تترك الحقيقة بدلالة محل الكلام اى بدلالة ما وقع فيه الكلام وما
يتعلق به بان لا يكون صالحا للمعنى الحقيقي اما لزوم الكذب فيمن هو معصوم عنا ووجه
اخر فاذا لم يقبل المحل المعنى الحقيقي فيصار الى الجاز لا محالة وقد تترك بدلالة العادة
اى العادة في استعمال الالفاظ وفيهم المعاني منها وذلك لان الكلام موضوع للافهام فاذا
نقل عن معناه اللغوي واستعمل في العرف لشيء اخر فلا محالة يراى به هذا المعنى وهذا
لذا لم يكن الحقيقة مستعملة والا كانت الحقيقة اولى من الجاز عندنا حقيقة كما عرفت
كما ذكرنا في قولنا لا ياكل من هذه الفخلة وفي قولنا لا يضم قدس في دار فلان فان الحقيقة في الاول
ترك بدلالة محل الكلام اذ المحل لا يصح ان يكون مأكولا للتعذر فيراد الجاز وهو الثراء والفقن وفي
الثاني ترك بدلالة العادة لان المعنى الحقيقي وهو وضع القدم حافيا متروكة وانما تعارف المعنى
الجازي وهو الدخول فيراد هذا او كذا سائر الالفاظ المنقولة شرعا كالصلوة والزكاة والنجس او عرفا
عاما او خاصا وقد تترك الحقيقة بدلالة معنى يرجع الى المتكلم وقعبا فيعمل على التخصيص وان
كان اللفظ اعم العموم بحقيقة كما في عيين القوس في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت
واشدت فاستعمل للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريب فيها ولا لبس يقال جاز فلان

وبدلالة الحقيقة خمسة

وبدلالة سياق النظم كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
 انا اعتدنا للظالمين نارا وبداية اللفظ في نفسه كما اذا احلف لا ياكل لحم
 فاكل لحم السمك لم يحنث وكذا اذا احلف لا ياكل فاكله فاكل العنب لم
 يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول وزيادة في الثاني
 من قوله اى من ساعته والمراد بهين الفور قول الرجل في حالة الغضب لامرأته تريد الخروج من
 الدار ان خرجت فانت طالق وانما سميت بهذا الاسم لصدا ورعاً من المتكلم في حالة فوران الغضب
 فحقيقة هذا الكلام ان تطلق في كل ما خرجت ولكن بسبب معنى حدث في المتكلم وهو فوران الغضب
 يحل هذا الكلام على المعنى المجازى وهو هذه الفرجة للعين لهذه القرينة حتى لو مكث ساعة ثم
 خرجت بعد ذلك لا تطلق فحمل على الخاص وهذا النوع من اليمين اخرجها ابو حنيفة م خاصة وكان
 القوم فيما سبق يقولون اليمين موقته كقوله واسه لا افعل اليوم كذا وموقدة كقوله واسه لا افعل كذا
 فاخرجوا الاسم موقته معنى ومطلقة لفظاً وقد تترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اى بسبب
 سوق الكلام بقرينة لفظية التفتت به سابقة عليه او متأخرة الا ان السابق اكثر استعمالاً من
 المتأخرة كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا فان حقيقة قوله
 فليكفر وجوب الكفر ولكنه ما تركزت بقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على المعنى المجازى وهو
 التوهم من قبيل كرا الضد وارادة الاخلعاً بته بينهما ان المراد من شل هذا الامر الغنى شله قول الرجل
 لاخر طلق امرأتي ان كنت رجلاً وافعل في مالى ما شئت ان كنت رجلاً لا يكون تركيلاً وكذا قوله لك افا نزل
 ان كنت رجلاً لا يكون اما بقرينة قوله ان كنت رجلاً وقد تترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه اى
 باعتبار زيادة حرجه فله وما أخذ اشتقاً له لا باعتبار اطلاقه وذلك بان يكون اللفظ موضوعاً للمعنى لكن يتفاوت
 افراده بالزيادة والتقصان بان يكون هذا المعنى في بعضه زائداً وانما تصاعن باقى الافراد فيخرج الناقص
 والزائد ويسمى مشكلاً فالاول كما اذا احلف لا ياكل لحم السمك لم يحنث والثاني ما بينه بقوله وكذا
 اذا احلف لا ياكل فاكله فاكل العنب لم يحنث عند ابي حنيفة لقصور في المعنى المطلوب في الاول اى لحم
 السمك وزيادة في الثاني اى العنب وذلك لان اللحم يأخوذ من الاتهام يقال القدر القتال اى اشتد ثم
 سمى اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار قوله من الدم فهذا اللفظ باعتبار ما أخذ اشتقاً لا يتناول
 لحم السمك لقصور هذا المعنى فيما ذا لقوة والشدة بغير الدم والسمك لا دم فيه لان الذموى
 لا يعيش في الماء فلذا لا يحنث باكل لحمه وبقوله باعتبار ما أخذ اشتقاً له احتقر عن

واما الصريح فمثل قوله بعث واشترى ووهبت وحكمه تعلق الحكم
بحين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة لانه ظاهر المراد
وحكمه الكناية انه لا يجب العمل به الا بالنية لانما النية مستتر المراد
وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا

التناول باعتبار عرفانه بالاخذ والاخذ اطلق عليه اللحنى القرن قال تعالى لا تأكلوا مما يحيط به
وبه تمسك مالك والشافعى حيث قال لا يحنث باكل لحم السمك وكذا انما كلفه اسمها ياكل على سبيل
التفكه وهو التعمد ولا يكفي وحده الغذاء قال الله تعالى نفلوا اياكم اى يتخيرن والتعمد امر نازل على
ما به قوام البدن ويقائه والعنب والرطب يتعلق بهما القوام ويكفى بهما فى بعض الامصار للغذاء
فحصل فيه امر اشد فيه الزيادة لا يتناولها اسم الغائبة فلا يحنث باكل العنب عندا وخفية اذا
لم ينوشها وعند ما يحنث وهو قول الشافعى واما لونها فليحنث اتفاقا وهذا بابحاث شريفة تركها
مخافة التطويل ولما فرغ من الحقيقة وانجأ شرع في الصريح والكناية فقال واما الصريح فما ظهر المراد
به ظهور اينا حقيقة كان او مجازا وهو فعل بمعنى فاعل من صرح بصريح صرحا صرحا وحققا انكشف و
اخلف فسمى به لانكشافه وخلوصه عن محتملاته والشيء لم يصر وحصول المقصود ببيان النظار فاعرض
عن وقال فمثل قوله بعث واشترى ووهبت وحكمه اى الصريح تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه اى
الكلام مقام معناه يعنى حكم الصريح ان تعلق الحكم بنفس الكلام ويقوم ذلك الكلام مقام معناه
حتى استغنى عن العزيمة اى لا يحتاج الى ان ينوى التكلم ويقصد هذا المعنى من كلامه فيثبت بغير قصد
وعزيمته حتى لو قصد ان يقول الحمد لله فبرى على لسانه ان طاق يقم الطلاق بغير قصد وذلك
لانما الصريح ظاهر المراد فلا يحتاج الى النية والقصد قضاء واما اذ كانت فله ما نوى وحكم الكناية
لا يجب العمل بها بلغظ الكناية الا بالنية اى بنية التكلم او ما يقوم مقامها كالاتى الحال وذلك لانه
اى لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يوجب الحكم ما لم ينزل ذلك الاستدلال والقرود
بالنية او ما يقوم مقامها فلا يقع الطلاق بقولها ان بان ما لم ينوبه الطلاق اولم يكن شئ قائما مقامها كالاتى
حالة الغضب وذكر الطلاق وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا المجاز حتى لا يتعارف بين الناس
بعد كناية لان التكلم ستر المراد به عن السمع فصلا المراد في حيز التردد فكان كناية بخلاف ما اذا
صار متعارفا فانه صريح مثل قوله لا يضح قد مدنى دار فلان فانشاع بين الناس ان المراد منه الدخول
فصار صريحا و اشار المر في هذا ان الكناية كوا يوجد في الحقيقة كذلك يوجد في المجاز ايضا

نحو
المراد

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجاز لانها معلومة المعاني
 لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل فيه فلذلك شابهت الكنايةات فسميت
 بذلك مجازا ولهذا الابهام احتيج الى التنية فاذا زال الابهام بالنية
 وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح و
 لذلك جعلناها بوائن الا في قول الرجل اعتدى لان حقيقته
 للحساب ولا اثر لذلك في النكاح والاعتداء يحتمل ان يراد به
 ما يبعد من غير الاقراء

وسمى البائن والحرام ونحوهما كنايةات الطلاق مجازا جواب لسؤال مقدّم وهو انك قلتم ان الكناية ما
 استمر المراد به الفاظ الطلاق البائن مثل قوله انت بائن وحرام وتبلة وغيرها معلومة المراد
 والمعاني فان كل واحد يعلم ان البائن من البيونة وهو الانفصال وكذا الحرام من الحرمة وهو المنع
 فتلك اللفاظ تستعمل في معانيها صراحة فكيف تسمونها كناية فاجاب بان تسميتها كناية انما بطريق
 المجاز لانها معلومة لان اهل اللغة يعلمون البائن من البيونة وهي الانفصال كما عرفت لكن الابهام
 حاصل فيما يتصل به ويعمل فيه يعني الابهام انما هو في المحل الذي يتصل اللفظ به ويعمل فيه اذ
 لا يعلم من شيء بائن من المال او الجال والزوج او العشرة فلذلك شابهت تلك الفاظ الكنايةات
 فسميت بذلك مجازا ولهذا يقع الطلاق البائن بما عند التنية ولو كانت كنايةات حقيقة لكانت بمنزلة
 قولنا انت طالق فيقع بها الطلاق الرجعي واليه اشار بقوله ولهذا الابهام احتيج الى التنية فاذا زال الابهام
 بالنية وجب العمل بموجبياتها من غير ان يجعل عبارة عن الصريح اذ لو كانت هذه اللفاظ كنايةات
 حقيقة لكانت عبارات عن صريح الطلاق فوقع بها طلاق رجعي ولذا لا اى لاجل ان كنايةات مجازا
 جعلناها بوائن حيث يقع بها الطلاق البائن الا في قول الرجل اعتدى استثنائا من قوله جعلناها بوائن
 يعني ان الفاظ الكنايةات كلها بوائن يقع بها الطلاق البائن الا قوله اعتدى وكذا قوله استبرى رحك وقوله
 انت واحدة حيث جعلنا الطلاق الواقع بهذه اللفاظ الثلاثة رجعي لاجل وجود لفظ الطلاق فيها تقديره
 اذ قوله اعتدى فينبه المص بقوله لان حقيقته اى الاعتداء المفهوم من قوله اعتدى للحساب يقال اعتد
 مالك اى احسب عدد مالك ولا اثر لذلك الحساب وقطع النكاح وازالة الملك بخلاف قوله انت بائن
 حرام ولو خواتمها فاذا نوي بها الطلاق ثبت البيونة والحرمة معا ايضا فاذا لم يورثك الحساب في قطع النكاح
 فيعمل على احكام المعاني المحتملة التي بينها المص بقوله الاعتداء يحتمل ان يراد به ما يبعد من غير الاثر اى يحتمل اعتداد

فأذا نوى الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقيل الدخول جعل مستعاراً للمحضار الطلاق لا تعيبه فاستعير الحكم بسببه لكن لك قولنا استبرئ رحمك

غير المحيض من انعامه تعالى ومحمل اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فإذا نوى به الاقراء وزال الابهام بالنية وجب به الطلاق الرجعى فان كانت المرأة قد دخلت بها ثبت به الطلاق اقتضاء واليشرح بقوله بعد الدخول اقتضاء كانه قيل اعتدى ان طلقك او كون طالقاً اعتدى او طلق لم اعتدى فلما امرها بالاعتداد ولم يكن العدة ولما عليها قبل الطلاق فلا بد من تقدير الطلاق قبل الامر بضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع بأشبات اصل الطلاق من غير حاجة الى اثبات امر زائد كالبيونة والزينة على واحدة وخلصة الكلام ان قوله اعتدى معناه التحقيق الخساب وهو لا يورث انظام النكاح فلا يمكن العمل بنفسه فالمحمل على الحد المعانى المحتملة وهو اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فإذا نوى هذا المعنى فكانه امر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة والمرأة المدخول بها جعل العدة نفى عنها ثبت هذا الامر وهذا الامر يتوقف على ثبوت الطلاق قبله ضرورة صحة الضرورة تقدير بقدر ما يكفى به وهو الطلاق بفرد وصف البيونة وغيره ما ثبتت الواحدة الرجعية وان كانت غير مدخول بها فهو يثبت بمحمل العدة لان العدة لا يثبت في حقها فلا يصح في حقها ان يقال كانه امر باعتداد الحيض للفراغ عن العدة فلا بد من ان يحمل قوله اعتدى مستعاراً من الطلاق كانه قال طلق نفسك مجازاً لالطلاق للسبب على السبب وثبت من قوله طلق

نفسك واحداً رجعية واليه يشير بقوله وقيل الدخول جعل مستعاراً للمحضار الطلاق لا نوى الطلاق بسببه اى سبباً اعتداد الحيض للفراغ عن العدة فاستعير الحكم وهو الاعتداد بالسبب بسببه وهو الطلاق اى فاستعير الاعتداد للطلاق بان اطلق الاعتداد واريد به الطلاق فان قيل استعارة السبب للسبب جائز واما استعارة السبب للسبب فغير جائز عند الأصوليين كما مر سابقاً فكيف وجوزتم هنا قلنا اذا كان السبب مختصاً بالسبب جازت الاستعارة من الطرفين وهذا الاعتداد بالسبب مختص بسببه الطلاق فان قيل لان السبب الاختصاص لان الامة اذا اتفق تعدت واكدت اذا ماتت زوج المرأة تعدت فقد وجدت العدة بغير الطلاق قلنا لان الامة اذا تعدت تشبهها بالطلاق فقد وجب المطلق تقديره والى مات عنها زوجها فاعتد في الحقيقة ليست لتعرف براءة الرحم بل لاجل الحداد ولذا اشترعت بالاشهر دون الحيض فلا يكون في الواقع من العدة ف واعلم ان المرأة اذا كانت مدخولاً بها يصح في حقها ايضا ان يراد بقوله اعتدى طلق استعارة السبب للسبب كما جاز في غير المدخول بمثلها الوجه الاول مخصوص بالمدخول بها والثاني يشملها وكذلك قوله استبرئ رحمك هذه كلمة ثانية من الكلمات الثلاثة

والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم وهي اربعة
الاستدلال بعبارة النص وبإشارته وبدلالاته وبأقتضائهما أما الاول
فما سبق الكلام له واريد به قصدا

شرح المعنى في التفسير الرابع فقال والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على احكام النظم والتفسير
الرابع في معرفة طرق وقوف المجتهد على مراد النظم من الاحكام بان هذا النظم كيف يدل على المراد من
طريق العبارة او الاشارة او الدلالة او الاقتضاء وهي وان كانت من صفات المجتهد ولكن لما لم تقدم هذه
الاقسام بذكر المعرفة والوقوف على معانيها عدت مراتب اقسام الكتاب مسالفة وهي اربعة الاستدلال
بعبارة النص وبإشارته وبدلالاته وبأقتضائهما الاقسام الحاصلة من التفسير الرابع اربعة لا للاستدلال
ان استدلال بالنظم فان كان مسوقا فهو عبارة النص الا اذا اشار النص ان المجتهد بالنظم بل بالمعنى فان
كان مفهوما منه بحسب اللغة من غير احتياج الى فكر واجتهاد فهو كالمعنى والنص والا فان توقف عليه صحة النظم
شرعا وعقلا فهو اقتضاء النص وان لم يتوقف عليه فهو من الاستدلال بالآيات القاسدة كما يجيء يا خال شاة
الله تعالى ولما عرفت هذا فاعلم ان في عبارة المعترضات احوال اقسام الحاصلة من هذا التفسير هو
ذات عبارة النص وغيره والاستدلال بعبارة النص انما الاستدلال فعل المجتهد فعمله من الاقسام
تساها والاستدلال هو الاستدلال من الاثر الى المؤثر او بالعكس المراد هنا هو الاخير والمراد من النص هنا
اللفظ الدال على المعنى لا النص المقابل للظاهر بل هو اعم من ان يكون نصا او ظاهرا او مضمرا او هكاهنا وغير
ذلك اما الاول اى الحكم الثابت بالاول وهو عبارة النص فما سبق الكلام له اريد بذلك الحكم بماى بذلك
الكلام قصدا لخرجه بالاشارة وانما اردنا بالاول الحكم ليصح حمل ما عليه فهو من الحكم الثابت بعبارة النص
لا عبارة النص لا الاستدلال به وعبارة النص نظم ثبت به حكم سبق له والاستدلال بعبارة النص هو
عمل المجتهد اى استنباطه من العبارة فاعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على ثلاث مراتب
أحدها ان يدل على المعنى بان يكون ذلك المعنى مقصودا اصليا من كالمعنى قوله تعالى فانكوا اطاب
لكم من النساء متنى وثلاث ورلم وثانيها ان يكون ذلك المعنى مدلول الكلام ولكن لا يكون مقصودا
اصليا منه كإباحة التكلم من هذه الآية وثالثها ان يدل على المعنى يكون ذلك المعنى من لوازم
مدلول اللفظ كاستقاء بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السعوت ثمن الكلب الحديث
فالمعنى الاول مسوق له قطعاً والثالث ليس بمسوق لقطعاً والثاني مسوق له من وجه وان
التكلم قصد الى التلطف به لإفادة معناه دون وجه وهو انما ساق الكلام لما هو المقصود الاصل

والإشارة ما ثبت بالنظم مثل الأول إلا أنه ما سبق الكلام له كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم وفيه إشارة إلى نزول أملاكهم إلى الكفار وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض وأما دلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأى

لأنه إذا عرفت هذا فاعلم أن المراد من كون الكلام موقفاً للمعنى أن يدل على مفهومه مطلقاً سواء كان مقصوداً أصلياً أو لا فدخل فيه القسم الأول والثاني وفيما سبق في بيان النص والظاهر أن يدل على مفهومه مقيداً أي يكون مقصوداً أصلياً فدخل فيه القسم الأول فقط فإن تمسكاً أحد في إباحة الكلام بقوله تعالى فإنكم أطلب لكم الآية كان استدلالاً بعبارة النص بالإشارة كذا قيل ولا إشارة أي الحكم الثابت بالإشارة النص ما ثبت بالنظم مثل الأول أي مثل الحكم الثابت بالأول في أن كلامها ثابت بالنظم إلا أنه أي الحكم الثابت بالإشارة ما سبق الكلام له أي من ذلك الحكم وكلمة ما نافية ومثاله في المحسوسات هو أن ينظر إنسان إلى أحد بقعده ومع ذلك يقع نظره إلى من هو قريبه بعيداً ويسار من غير التفات إليه فالأول بمنزلة الثابت بعبارة النص والثاني بإشارته كما في قوله تعالى للفقراء المحججرين الآية ففي هذه الآية سبق الكلام لبيان إيجاب سهم من الغنيمة لهم لأن قوله تعالى للفقراء يدل من قوله ولذي القربى واليتيم والمساكين وابن السبيل بتكثير العامل أو عطف على الأول بغيره أو كما يقال المالك لزيد بكرو على التقديرين السوق لبيان مصارف الخمس وحاصل هذه الآية أن الخمس للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وفيه أي في هذا الكلام إشارة إلى نزول أملاكهم إلى الكفار لأنه تعالى هم كونه ذابوا أموالهم وأموالهم فقراء كما قال للفقراء الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم وحقيقة الفقر وإن الملك لا بعداً ليد من المال ولذا يكون ابن السبيل مع بعد يده عن المال غنياً ويجب عليه الزكاة فثبت بذلك أن المهاجرين زال ملكهم عن أموالهم بسبب غلبة الكفار واستيلائهم على أموالهم وفيه خلاف للشافعي فهو يتركب الجواز في هذا الكلام وهما سواء في إيجاب الحكم إلا أن الأول أحق عند التعارض يعني العبارة ولا إشارة مستويان في ثبوت الحكم إذ الثابت بكل واحد ثابت بنفس النظم أو في كونهما قطعي الدلالة على المراد لكن العبارة تترجم على الإشارة عند التعارض لأنها مقصورة بالسوق بخلاف الثاني وأما دلالة النص أي الثابت بدلالة النص فما ثبت أي الحكم الذي ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطاً بالرأى وليس المراد من قوله بمعنى النص معناه الذي يوجب ظاهر النظم أي معناه اللغوي الموضوع له

بدلالات

كالنهي عن التائيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة
التأمل والاجتهاد والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة حق
صحة اثبات المحذور والكفارات بدلالة النص

فان ذلك من قبيل العبارة بل معناه الاتزامي كالإيلاء من التائيف فيقول بمعنى النص خرج العبارة
والإشارة فانهما ثابتان بالنظم دون معناه وكذا المخرج به المحذور فانه ثابت بنفس النص لا بمعناه
لان المحذور كالمدكور وقوله لغة تميز عن معنى النص فيكون المعنى مأثبات بمعنى النص الذي يكون لغويا
للنص اي لا يكون فهمه العمل به موقوف على القياس فخرج به المقتضى لانه ثابت شرعا وعقلا وكذا
خرج به القياس فعمل هذا قوله لا استنباطا بالرأي تأكيد لقوله لاختاره على من زعم ان دلالته النص
قياس على ذلك لان القياس كغيره لما يكون ظاهريا لا يثبت به الحدود بخلاف دلالة النص ان القياس
لا يثبت عليه لا المجتهد فيحتاج فيه الى النظر والاستنباط بخلاف الدلالة فانه يعرفها كل من كان
من اهل اللسان بغير احتياج الى ترتيب المقدمات والنظر وان الدلالة لا يكرها من يكرها من ينكر القياس
واليه يشير للمعقول كالتأني عن التائيف يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التأمل والاجتهاد ففي
قوله تعالى ولا تقل لهما اف معناه الموضوع له النهي عن التكلم بكلمات قطع وهذا ثابت بعبارة النص
فهذا النهي عن التائيف يعلم حرمة الضرب والشتم وما يؤيد بهما بخير الاجتهاد والتأمل وذلك لان كل
من يعرف لغات العرب وان لم يكن مجتهدا يعرف بمجرد استماع هذا القول ان الضرب مخي عنده حرام
وهذا المعنى ثابت بدلالة النص لان هذا المعنى التزامي لمعناه الاصل وفي العبارة سألته والاولى ان
يقول كحرمة الضرب الذي يوقف عليه من النفي عن التائيف ثم اوضح الفرق بين الدلالة والقياس بقوله
والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالإشارة في كونهما قطعية توافقا فاما ايضا فان الى النص بخلاف
القياس فانه يضاف الى الرأي حتى صحة اثبات المحذور والكفارات بدلالة النص دون القياس فهذه
فرق جلي بينهما وذلك لان الدلالة قطعية والقياس اذا لم يكن بعبارة مستفيضة يكون ظاهريا والمحدود
لا يثبت الا بطريق قطعي فيصمم اثباتها بالاول دون الثاني مثال اثبات المحذور بدلالة النص اثبات
حد الزنا بالرجم على غير ما عثر الذي ثبت عليه بعبارة النص وقصة على ما جرى الترويض انه جاء ماخر الاسلى
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم جاء من شقيا الاخر فقال انه قد زنا فاعرض عنه ثم
جاء من شقيا الاخير فقال يا رسول الله انه قد زنا فامر به في الرابعة فاخرج الى الحرة فرجم بالجماعة فلم
عليه السلام بالرجم على ما عثر ليس لاجل انه ما عثر وصحابي بل لانه زنى في حالة الاحصان فيعلم بذلك ان النص

له وانما اركان
هذه منصوصة
فيما روي في
في المشقة وثبات
المحدود منه
على مقتضات
قوله سرور فاعرض
المرئيه منه

الاعند التعارض دون الاشارة واما المقضي فزيادة

ان كل من كان كذلك يرحم وان كان هذا الحكم يثبت بطريق العبارة بخصوص اخرى ومثال اثبات الكفارات بالادلة اثبات الكفارة على غير الرجل الذي وقع على امرأته عند اني نهار رمضان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كما جرى البخاري عن ابى هريرة قال بينما نحن جلوس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ جاء رجل فقال يا رسول الله هلكت قال مالك قال وقعت على امرأتى وانا صائم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تجد رقية تعفها قال لا قال فهل تستطيع ان تصوم شهرين متتابعين قال لا قال هل تجد اطعام ستين مسكينا قال لا قال اجلس فمكث النبي صلى الله عليه وسلم فبينما نحن على ذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم بعرق فيه تمر والعرق المكث الضخم فقال ابن السائل قال انا قال خذ هذا فتصدق به فقال الرجل اعلى افرق مني يا رسول الله فواضه ما بين يديها ربيد الحميرين اهل بيت افرق من اهل بيتي فضحك النبي صلى الله عليه وسلم عليه ولم يحق بدت انيا به ثم قال اطعمه اهلك انتهى فامر عليه السلام بالكفارة للرجل المذكور ليس لاجل انه كان صائما او فقيرا بل لاجل انه وقع على امرأته في نهار رمضان فيعلم بالدلالة ان كل من يفعل كذلك افعليه الكفارة والامثلة لذلك كثيرة مذكورة في المطولات الاعند التعارض دون الاشارة يعني ان الدلالة مثل الاشارة في ان الثابت بها كالثابت بالاشارة لكنهما عند التعارض بينهما دون الاشارة وذلك لان الثابت بالاشارة ثابت بالنظم لغة بلا واسطة والثابت بالدلالة ثابت بواسطة معنى لازم لدلول النص ومثال التعارض بينهما قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبته مؤمنة فهذه الآية تدل بطريق الدلالة على انه يجب الكفارة على من قتل مؤمنا متعمدا فانه اعلى حالا من الخاطئ كما تمسك بها الشافعي رحمه الله ولكن الآية الثانية تدل بالاشارة على ان العامد ليس عليه الكفارة فتخرج هذه على الاولى وهي قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانها تدل بالاشارة على انه ليس عليه الكفارة لان الجزاء اسم للثافي وايضا هو كل المذكور فعلم انه لا جزاء له سوى جهنم كما هو من جهنم فان قلت فعلى هذا ينبغي ان لا يجب عليه الدية والقصاص قلت ذلك جزاء المحل واما جزاء الفعل فهو في الخطأ الكفارة وفي العمد جهنم ولو سلمنا القصاص والدية يثبت بنص اخر فتأمل واما المقضي على صيغته اسم المفعول فزيادة في الكلام لصيغته عن اللغو وغيره والزيادة مصدر بمعنى المزيد فالجاء على تلك الزيادة الذي هو الصيانة يسمى بالمقضي

الاعند صيانة
الكلام من الغلو
ونحوه ١٢ منه

على النص ثبت شرط الصحة للنصوص عليه لما لم يستغن عنه فوجب
تقديمه لتصحيح المنصوص فقد اقتضاه النص فصار مقتضى
بحكمه حكماً للنص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص
الأعند المعارضة به

على صيغة اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول ودلالة الشرع على أن هذا الكلام
لا يصح إلا بالزيادة هو الاقتضاء وقيل الكلام الذي لا يصح إلا بالزيادة هو المقضى على صيغة
اسم الفاعل والمزيد هو المقضى على صيغة اسم المفعول وطلبه الزيادة هو الاقتضاء وما ثبت به
هو حكم المقضى كذا ذكر بعض المحققين على النص أي على المنصوص عليه ثبت ذلك المقضى
أو الزيادة على تأويل المزيد والمال واحد وبطلت صفة الزيادة شرطاً مفعول له أي ثبت تلك الزيادة
لأجل أن يكون شرط الصحة للمنصوص عليه لما يتعلق بقوله شرطاً لم يستغن أي المنصوص عليه عنه
أي عن المقضى وهو المزيد وقوله فوجب تقديمه أي المقضى لتصحيح المنصوص عليه مستأنف و
قوله فقد اقتضاه أي المقضى الذي هو الزيادة بمعنى المزيد النص في معنى التعليل له أي إنما وجب
تقديم المقضى لأجل تصحيح المنصوص عليه لأن النص اقتضاه أي طلب الصحة فكان من شروطه و
تقديم الشرط على المشرط ضروري وقيل قوله لما لم يستغن مستأنف وقوله وجب تقديمه جوابه و
قوله قد اقتضاه النص وجه تسميته بهذا الاسم والمأصل أن مقتضى زيادة على المنصوص
ثبت تلك الزيادة لأجل تصحيح المنصوص إذ لو لم يثبت هذه الزيادة يلفظ المنصوص في شرط
الصحة لأنه لا يستغنى المنصوص عنه وكل ما لا يستغنى عنه فهو شرط والشرط واجب التقديم على
المشرط فكذا هذه الزيادة وجب تقديمها على المنصوص بتصحيحه لما كان النص اقتضاه أي طلبها
فسميت هذه الزيادة بمقتضى فصلاً للمقضى بحكمه أي مع حكمه حكم النص وضافاً إليه لأن حكم المقضى
تابع له وهو تابع للمقضى بالكسر فيكون المقضى مصحفاً إليه بنفسه وحكمة بواسطة فإن قلت قد
سبق أن المقضى شرط والشرط أصل متقدم والحكم فرع متأخر كيف يكون المقضى مع كونه شرطاً
حكماً للنص المقضى بالكسر قلت هنا اعتبار أن فلق المقضى إنما هو شرط موقوف عليه باعتبار صحة الكلام
وفرع وحكمه باعتبار أنه ثبت ببيعة المقضى أي النص والثابت به يعدل الثابت بدلالة النص أي الحكم
الثابت بالمقضى يساوي الثابت بدلالة النص في إيجاب الحكم القضي الأعند المعارضة به فإن عند
المعارضة يترجح الدلالة على الاقتضاء مثاله قوله عليه السلام لا م تيس سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم

وقد يُشكّل على السامع الفصل بين المقتضى المحذوف وهو ثابت لغة و
أية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفاً فقد
مذكوراً انقطع عن المذكور كما في قوله تعالى واسئل القرية فان السؤال
يقول عن القرية الى المحذوف وهو الّاهل عند التصريح به

عن دم الحين يصيب الثوب فقال بغضيه بالماء والسدر وحكيه ولو فعلهم رءاه ابن ماجه والنسائي
ف قوله عليه السلام اغسله بديل بالاقتضاء على ان لا يجوز غسل الفجاسة بغضيه الماء من المائعات لان الامر
بالغسل بالماء يقتضى صحتان لا يجوز بغضيه الماء ولكن هذا القول يعين يدل بدلالة النص على جواز
غسل الفجاسة بالمائعات كالحل لان معنى النص الذي يعرفه كل احد هو ان الفجاسة الحقيقية
لا استمال للماء بعينه وهي تحصل بالماء وغيره من المائعات الا ترى ان من القريب اغسل على الماء ينقطع
عنه الفصل فترجمت الدلالة على الاقتضاء ف واعلم ان جمهور المتقدمين من اصحابنا وغيرهم جعلوا ما يقدر
لتصميم الكلام ثلاثة اقسام احدها ما يقدر لصدق التكلم مثل حديثك عن امي الخطأ وثانيها ما يقدر
لصحة التكلم خلا كاسئل القرية وثالثها ما يقدر لصحة شرعا كما عن عبدك عن امي بالف وسموا اكل مقتضى و
عرفوه بتجمل غير المنطوق بالمنطوق بتصميمه هذا شامل للاقسام الثلاثة واليه مال القاضي ابو زيد ثم اختلفوا
في قبول العموم فذهب اصحابنا الى عدم عموده الشافعية الى عموم المتأخرين من اصحابنا كشمس الايمه و
فهم الاسلام وصاحب اليزان لما رأوا ان العموم في بعض اقسامه ثبت (وهو المقدّر لتصميم الكلام كما في قوله
لا مراة طلق نفسك حيث جزوانية التثنية) جعلوا مقتضى ما يقدر لصحة الكلام شرعا فقط وجعلوا
ما وراءه تهما واحدا وسموه محذوفاً ومضمرًا وجوزوا فيها العموم خاصتها تابعهم المصنف في بيان الفرق
وايراد العلامة فقال وقد يشكّل على السامع الفصل اى الفرق بين المقتضى والمحذوف وهو ثابت لغة
فالمحذوف ثابت لغته والمقتضى شرعا ولذا قيل في تعريف المحذوف انه ما اسقط من الكلام اختصارا
الدلالة الباقى عليه مكان ثابتاً لغته وابتداءً لى علامة الفصل والفرق بينهما ان ما اقتضى غيره اى الذى
يقتضى غيره وهو المقتضى بالكثر ثبت عند صحة الاقتضاء اى يقرئ ثبت عند وجود المقتضى بغير الفرق
بين المحذوف والمقتضى من وجوه احدها ما مر الثاني ان المقتضى بالكثر يقرئ عند التصريح بالمقتضى بالفتح
بخلاف المحذوف فان عند تصريح المحذوف ينقطع ما يضيف الى المذكور ويتعلق بالمحذوف هذا معنى
قوله واذا كان ما يحتاج اليه المنطوق محذوفاً فقد يذكر اى فيذكر المذكور انقطع عن المذكور اى ينقطع ما
يحتاج الى المذكور ويتعلق بالمحذوف كما في قوله تعالى واسئل القرية فاذا يقدر هذا الّاهل فان السؤال

ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى
شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له خلافا للشافعي
والتخصيص فيما يحتمل العموم وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل
التخصيص لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة

المقتضى بالقرينة يقول اى ينقطع عن القرينة ويرجم الى المحذوف وهو الامل عند التصريح بما قول تنقضي
القاعدتان اما الاخيرة فيقوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا فان
المحذوف هنا ضرب فانشق الحجر فانفجرت منه الآية ومع هذا لا يتغير الكلام عند التصريح به لا يتغير
الاعراب واما الاولى فيقول اعني عبد الله عني بالغ فان كان قد اذيع الليم ويقال بع عبد الله عني وكن وكيلي
بالاعتاق فانه يتغير الكلام مع انه مقتضى لانه كان مأمورا باعتاق عبده وبعد التقدير يصير مأمورا
باعتاق عبده الامر المتكلم وقد تكلف في الجواب عظماء بعض المحققين ولذا اقل ان الفرق بينهما بالوجه
الاول وهو ان المقتضى شرعي والمحذوف لغوي والثالث ما بين المصنفين لانهما الثابت بمقتضى النص

لا يحتمل التخصيص حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب لا تعمل نيته لان المقتضى لا عموم له
خلافا للشافعي والتخصيص فيما يحتمل العموم يعني ان الثابت بما اقتضاه النص وهو المقتضى لا يحتمل
التخصيص لان التخصيص انما يوجد فيما يحتمل العموم فلا عموم للمقتضى عندنا لان العموم والتخصيص
من عوارض الالفاظ والمقتضى معنى الالفاظ حتى لو حلف لا يشرب ونوى شرايا دون شراب يحتمل ان يشرب
اى شراب كان فلا اثر لنيته وذلك لان الشراب انما يقدر باقتضاء الكلام لان الشراب لا يقتضي بدون
المشرب فيقدر المشرب باقتضاء فيضرب بكل شراب اى مشرب كان لانه عام بل لاجل وجود ما به
الشرب وفيه خلاف للشافعي رحمه الله عند مجرى فيه العموم والتخصيص لانه عام كالمحذوف وهو يقبل
العموم والتخصيص وحاصل هذا الوجه ان المقتضى لا عموم له عندنا بخلاف المحذوف وهذا اصل كبير
يختلف بيننا وبين الشافعي يتفرع عليه كثير من المسائل اقول ايراد هذا المثال على من ذهب من يقول ان
المقتضى شرعي غير مسديد لان المقتضى في هذا المثال عقلى قائل ولماساق الكلام في الفرق بين المحذوف
والمقتضى بان الاول يحتمل العموم بخلاف الثاني اى بعده بدلالة ما بانها ايضا لا تحتمل العموم
تجيبا للفائدة نقول وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص كما لا يحتمل المقتضى فالعموم
والتخصيص من عوارض الالفاظ وهذا معنى لازم للوضوح له اللفظ لان معنى النص اذا ثبت كونه علة
لا يحتمل ان يكون غير علة وحاصله ان معنى النص المستفاد من النص بطريق الدلالة كاللايناء

واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة فصل

في قوله تعالى ولا تقل لهما أف إذا اشت كونه علة كحرمة التكليف المنهي عنه وللعنف شيء واحد لا يتعد
بتعدد الحال فلو قلنا بأن النص بان يكون المعنى المؤثر الثابت لغته هو لا يذاه مثلاً موجوداً في صورة ولا
يترتب الحكم وهو الحرمة حينئذ يلزم ان لا يكون الا يذاه علة وقد كان علة وهو حال وهذا معنى قولنا إذا
ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير علة بل ايها وجد العلة وهي الا يذاه وجدت الحرمة و
هذا لا يسمى تقييداً عند القوم واما الثابت بأشارة النص فيحتمل ان يكون عاماً يخص لانه
ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار الصيغة اختلف في هذا فقال القاضي الأمام البرزنجي ومن
سلطه مسلطه هو ايضا لا يحتمل التخصيص لان العموم انما يوجد فيما يكون سياق الكلام لاجله
فاما ما يقع الاشارة اليه فهو رتبة على المطلوب بان نص فاذا لم يوجد العموم لا يوجد التخصيص لانه
فرعه وقيل شخص الأئمة واتباعهم منهم المصرا انه يحتمل ذلك لان الثابت بالأشارة مثل الثابت
بالصيغة من حيث انشأته بصيغة الكلام فكما ان الثابت بالعبارة يحتمل العموم فيمكن ان
يخص كذلك هذا ومثال الاشارة المخصوص البعض قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله
اموات بل أحياء ولكن لا تشعرون فان هذا الكلام سبق لعلو درجات الشهداء وفيهم من بطرني
الاشارة انه لا يصل عليه لا يضر أحياء كما ذهب اليه الشافعي لكن خص منه حمزة بما روى احمد
عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى على حمزة سبعين صلوة واما مثاله على مذهبي
فهو قوله تعالى وعلى المولود لما آتته فان هذا الكلام يدل بطرني الاشارة على ان الاب حق القتل في
مال ولده فخص منه وعلى الاب جارية ولده فانه لا يحمل حق تجب عليه قيمته على ما عرفت ثم لما كانت
تمسكات علمائنا مقتصرة في الأربع العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وكان بعض العلماء
كالشافعي واتباعه يقيسك بوجوه أخر أيضاً سوى هذه اراد المصنف ان يبين فساد ما دلنا او رد
فصلنا وقال فصل واعلم ان عامة الأصوليين من اصحاب الشافعي رحمه الله قهوا الدلالة
الى منطوق ومفهوم وذاوا المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وهذا يشمل ما عييناه
عبارة او اشارة واقتضاء والمفهوم ما دل عليه اللفظ لاني محل النطق ثم المفهوم عندهم
نوعان مفهومان رافقة وهوان يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه عمل وفق
المنطوق وهذا ما عييناه دلالة النص ومفهوم مخالفة وهوان يفهم

ومن الناس من عمل في النصوص بوجه آخر هي فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التخصيص على الشيء باسم العلم لوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدل وهذا فاسد لان النص لم يتناول له فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو اثباتًا ومنها ما قال الشافعي رحمه الله ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى بوصف خاص

منه حاله خلاف ما فهم من المنطوق ثم المفهوم المخالف على انواع لانه ان فهم من اسم العلم فهو مفهوم اللقب وان فهم من الشرط او الوصف فهو مفهوم الشرط او الوصف وتلك الاقسام من المفهوم فاسدة عندنا لا يصح الاحتجاج بها كما قال المصنف ومن الناس من عمل في النصوص استدلالا بوجه آخر غير ما ذكرنا من العبارة والاشارة والدلالة والافتقار الى تلك الوجوه فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم وهو ابو بكر الدقاق والرحماني وبعض الخليلي والاشعري ان التخصيص على الشيء باسم العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الفضل او علم كزبد لوجب التخصيص ونفي الحكم عما عدل والحاصل ان الحكم على العلم يدل على نفيه عن غيره عندنا في الاقوال كقوله عليه السلام انما الماء من الماء رآه سلم والمراد بالماء الاول الفضل وبالثاني المني فلا نص عليه السلام بالماء هو علمه فمما لا انصاف له عدم وجوب الاعتسال بالاكسال لعدم الماء فلو لم يدل على التقى عما عدل فهو اذ ذلك وهذا اي قوله المذكور فاسد لان النص لم يتناول له اي المسكوت عنه فكيف يوجب الحكم فيه نفيًا أو اثباتًا يعني لما لم يتناول النص المسكوت عنه فكيف يثبت الحكم فيه نفيًا أو اثباتًا فانك اذا قلت جاء زيد فهذا الكلام لا يتناول غيره كعمرو ولا يدل على ان عمر النجدي اوجاد ولا يلزم الكفر في قولك هي رسول الله فانه على هذا يدل على ان غيره ليس برسول وهو كقولهم فائدة التخصيص ان يتأمل المجتهد فيه فيثبت الحكم في غيره بالقياس ويصل الى درجة الاحتجاج ولما استدلال الانصار فهو بحرف الاستغراق الذي هو اللام لان الاصل فيما استغراق عند علم المذهب فيكون المعنى جميع افراد الفضل من المعنى جميع افراد الفضل الذي يتعلق بالشهوة مقصور في الماء فقول الماء قد ثبت عما نابان ينزل في النوم واليقظة بالوطى ونحوه وقد ثبت دلالة بان يقام دليله وهو التقابل لثنتين مقامه كما يقام السفر مقام المشقة ومنها ما قال الشافعي ان الحكم متى علق بشرط كما يكون في مفهوم الشرط او اضيف الحكم الى مسمى بوصف خاص كما يكون في مفهوم الوصف بان يكون الاسم عامًا ولكنه قيد بوصف مختص

اوجب نفى الحكم عند عدم الشرط والوصف ولهذا الم يجوز نكاح
الامة عند فوات الشرط والوصف المذكورين في قوله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنت المؤمنت فمن ما ملكت
ايما نكح من فتيانكم المؤمنت وحاصله انه الحق الوصف بالشرط
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب

بالحق كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام في جنسه ووصف
السوم مختص ببعضه لا بجملة اوجب التعليق في الاول والاضافة في الثاني نفى الحكم عند عدم
الشرط في الاول او الوصف في الثاني ولهذا الم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول
الحرة والوصف وهو الايمان في الفتيت اي الامة المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم
طولا ان ينكح المحصنت المؤمنت فمن ما ملكت ايما نكح من فتيانكم المؤمنت اي من لم
يستطع منكم زيادة وقدرة في المال ان ينكح الحرة المؤمنت لاجل زيادة مهرهن ونفقتهن
فلما ان ينكح امة مؤمنة من مملوكات ايما نكح اي اخر انكم يحذف المضاهات والا لا يجوز نكاح
السيد بامة نفسه فانه تعالى على حكم نكاح الاماء بشرط عدم طول الحرة ثم قيد الامة
بوصف الايمان فعلى مفهوم الشرط والوصف لا يجوز النكاح بالامة عند القدرة بنكاح الحرة
وايضا لا يجوز نكاح الكاتبة للسوم كما هو مذهب الشافعي وعندنا جاز الامر ان وحاصله
اي حاصل ما قاله الشافعي من ان التقيد بالشرط والوصف يدل على نفى الحكم عما عداه انه
اي الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم لان اثر الوصف في المنع
كأثر الشرط به دليل ان الحكم يتوقف عليه كما يتوقف على الشرط الا ترى ان من قال لا امرته
انت طالق رائية فان الطلاق في هذا القول متعلق بروكها كما ان الطلاق في قوله انت طالق
ان كنت رائية متعلق بروكها فلما لم يوجد الطلاق في كلا القولين بغير الركوب الحق الوصف
بالشرط واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب واعلم ان اثر التعليق في المنع
اتفاق لكن عند الشافعي هو يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب عن
الانقضاء فكان السبب مجبورا موجب الحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان
وجود الشرط فكان عدمه مضاعفا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن
الانقضاء فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فكان عدم الحكم ينأى على

ولذلك ابطال تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوئ من
التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل
بالسبب على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط
والمالى يحتمل الفصل بين وجوب وجوب ادائه

العدم الاصلى ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق السبب هو انت طالق والحكم هو وقوع
الطلاق فعند الشافعى التعليق بالشرط اعنى الدخول فى الدار فانت طالق فى منم الحكم فقط دون
السبب اذ السبب قد وجد حالاً مراد له ولذلك لم يجل ان التعليق انما يورث منم الحكم دون
السبب ابطال الشافعى م تعليق الطلاق والعتاق بالملك فمن قال للاجنبية ان تحنك فانت
طالق او قال لعبد غيره ان ملكك فانت حرقه الكلام عنده باطل حتى لا يقع الطلاق
بعد النكاح ولا الاعتاق بعد الملك لان السبب وهو قوله انت طالق وانت حر موجود عند
التعليق فلا بد لانقاده من وجود الملك فى الحال فاذا خلا الحال عن الملك لغا وصار كما اذا
قال للاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وهذا باطل بالاتفاق ويجوز التكفير بالمال
قبل الحنث هذا التفرع اخرج على ما ذهب اليه الشافعى م فاذا حلف وانه لا فعل
كذا ولم يحنث بعد ذلك كفى قبل الحنث بان اعترق رقية او اطعم عشرة مساكين
او كساه جاز عنده لان الوجوب اى وجوب الكفارة حاصل بالسبب وهو اليمين و
لهذا ايضا ان الكفارة اليها يقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب
ادائها والتعليق بالشرط مقدر فكانه قال المحالف ان حنثت فعل كفارة يمين فاذا وجد
السبب يصح الحكم مرتين عليه على اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط يعنى ان نفس
وجوب الكفارة انما هو بالسبب وهو اليمين فاذا وجد السبب تربت بالحكم عليه واما وجوب
اداء الكفارة فهو يتاخر عن السبب ويحصل بالشرط وهو الحنث فلا يكون وجوب الاداء
قبل الحنث ثم اشار الى الفرق بين الكفارة بالمال وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز
تعجيلها قبل الحنث عنده بخلاف الاولى فقال والمالى اى الواجب المالى يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب ادائه فينقل نفس وجوبه عن وجوب ادائه الا ترى ان من
اشترى شيئاً الى شهرين مثلاً فيثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب الاداء

أما البدن فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الأداء لم يبق الوجوب وإنما
نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان مؤثراً أن يكون علة للحكم
كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا رلة في النفى بلا خلاف

قبل حلول الأجل أما البدن كالصوم فلا يحتمل الفصل يعنى ليس الفصل بين نفس وجوبه
ووجوب أدائه بل نفس وجوبه ليس الأوجوب أدائه ألا ترى أن الصلوة ليست إلا تعلاً
معلوماً وكن الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الأوجوب الأداء فلما تأخر الأداء
لم يبق الوجوب ونحن نقول هذا الفرق ساقط عن أصله لأن ذات الأموال إنما تقصد
في حقوق العباد فيصير هذا الفرق في حقوق العباد وأما في حقوق الله تعالى فالمقصود
هو الأداء فيكون كالبدين في عدم انفكاك نفس وجوبه عن وجوب أدائه ثم أجاب
المصنف عن استدلال الشافعي بقوله وأنا نقول بأن أقصى درجات الوصف إذا كان

مؤثراً أن يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا رلة في النفس
بلا خلاف هذا جاب عن أصل الشافعي الذي كان منوطاً بأمرين الأول أنه الحق
الوصف بالشرط والثاني اعتبار التعليق بالشرط عاملاً في منع الحكم دون السبب كما أمر
تفريجه أنفاً تحت قوله وحاصله نقوله بأن أقصى درجات الوصف الخ من على الأمر
الأول وحاصله أنا لا نسلّم أن الوصف ملحق بالشرط على الإطلاق بل للوصف
ثلاث درجات أدناها أن يكون اتفاقاً كما في قوله تعالى وربائبكم التي في جحوركم
وهذه القسم لا يوجب العدم عند عدمه بلا خلاف فوجوه وعدمه سواء وأعلاها أن
يكون بمعنى العلة بأن يكون مؤثراً في الحكم كما في قوله تعالى الزانية والزاني والسارق
والسارقة فإن وصف الزانية هو المؤثر في وجوب الحبل ووصف السارقة هو المؤثر
في وجوب القطع وذلك لأن الحكم مقرّب على الاسم المشتق كان ما خذله علة
للحكم على ما عرفت وإذا كانت أعلى درجات الوصف أن يكون علة لا يدل على عدمها على
عدم الحكم لأن عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف ما لم يثبت اختصاصه
بما يجوز ثبوت الحكم حينئذ بل على شق فأدناها أولى أن لا يدل على عدمه على عدم الحكم
وأوسطها أن يكون بمعنى الشرط فثبت أن الوصف ليس على الإطلاق ملحقاً بالشرط

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم
فمنعه من اتصاله بمحله ويدون الاتصال بالحل لا ينعقد
سبباً ولهذا وحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يحنث
مالم يوجد الشرط وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع

ولو كان شرطاً فالشرط داخل على السبب دون الحكم هذا منتهى على الأمر الثاني و
وجوب عن مفهوم الشرط أيضاً وحاصله وان سلمنا ان الوصف قد يكون ملحاً بالشرط
ولكن لا نسلم ان عدمه يدل على عدم الحكم لان عدم الشرط لا يدل عندنا على عدم
الحكم فكذلك عدم الوصف المحقق به وذلك لان الشرط وهو قوله ان دخلت الدار
انما دخل على السبب وهو قوله انت طالق لانه هو المذكور دون غيره من الحكم وهو وقوع
الطلاق فعدم الشرط انما يدل على عدم المشروط وهو السبب دون الحكم ففي قوله
ان دخلت الدار فانت طالق علق قوله فانت طالق وهو السبب بالشرط وهو قوله ان
دخلت الدار فلم يقل ان دخلت الدار لوقع الطلاق بالفعل فتعوله ان دخلت
الدار منع السبب من اتصاله بمحله وهو المرأة فنقوله انت طالق لم يصل ولم يقع
على محله لاجل قوله ان دخلت الدار وهذا معنى قوله فمنعه من اتصاله بمحله ويدون
الاتصال بالحل لا ينعقد سبباً فلم يكن السبب موجوداً قبل وجود الشرط فكان عدم الحكم
لعدم السبب لا لعدم الشرط ولهذا وحلف لا يطلق فعلى الطلاق بالشرط لا يحنث
مالم يوجد الشرط تأييداً والزاماً على الخصم بما هو مجمع عليه اى ولاجل ان المغلق
لا ينعقد سبباً حتى لو حلف احد والله لا يطلق امراته فقال ان دخلت الدار فانت
طالق لا يحنث بهذا القول مالم يوجد الشرط وهو دخول الدار وذلك لان قوله ان
دخلت الدار منع قوله انت طالق عن اتصاله بمحله فكانه لم يقل هذا القول مالم يوجد
الدخول فحين يوجد دخول الدار يوجد الحكم بقوله انت طالق فيحنث وهذا بخلاف
خيار الشرط في البيع جواب عن استدلال الشافعي بتقرير الاستدلال ان الشرط انما
يرد على الحكم دون السبب اذ لا معنى لجعل قوله انت طالق معدوماً مع كونه موجوداً
حسباً فلا محالة هو داخل على الحكم دون السبب كشرط الخيار في البيع يجد دخل
على الحكم دون السبب وتقرير الجواب هذا اى دخول الشرط في امتناع

لان الخيار داخل على الحكم دون السبب ولهذا الوحلف لا يبيع
فباع بشرط الخيار يحنث واذا ثبت ان التعليق تصرف في
السبب باعد امه الى زمان وجود الشرط لاني احكامه هم
تعليق الطلاق والعتاق بالملك وبطل التكفير بالمال قبل الحنث
وفرقه بين المالى والبدنى ساقط لان حق الله تعالى في المالى فخله الاداء

والطلاق على السبب دون الحكم بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار اى خيار الشرط
في البيع ما دخل على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل
الاثبات وهو غير محتمل للخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفي جملة متعلقات
بالشرط حظي تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع الشرط كما لا يجوز ضم سائر الشرط
لكن الشرع جواز ذلك ضرورة دفع الغبن فيتنقذ ربهما وهي تندفع بعمله متعلقا
بالحكم دون السبب بخلاف العتاق والطلاق اذ هما ليسا كذلك فهما يحتلان
التعليق بالشرط فيوجب ان يجعل الشرط دخلا على اصل السبب دون الحكم فقياسا
قياس مع العتاق ولهذا اى لان شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف
احد فقال والله لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لتحقق البيع لان شرط الخيار لم يدخل
على البيع ولم يمنعه عن الاعتقاد واذا ثبت ان التعليق بالشرط تصرف في السبب باعد امه
الى زمان وجود الشرط لاني احكامه يعنى ان التعليق بالشرط بعدد السبب الى زمان
وجود الشرط ولا يعود الحكم كما شرجه هم تعليق الطلاق والعتاق بالملك فيما اذا قال
ان نكحت فانت طالق او ان ملكك فانت حر لا لم يوجد قوله انت طالق وانت حروقت
التعليق حتى يحتاج الى المحل فاذا وجد النكاح والملك لم يكون محلا لرد قوله انت طالق و
انت حر فلا بأس لو وقع في محله وبطل التكفير بالمال قبل الحنث لان البيع لا يتعقد الا للبر
فكيف تكون سببا للحنث فلا يصح التقديم على السبب وهو الحنث وفرقه بين المالى والبدنى
بان المالى يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه فلذا اصح فيه تقدير الكفارة على الحنث
بخلاف البدنى فلا يحتمل الفصل فلا ينفك نفس الوجوب فيه عن وجوب الاداء فيكونان معا
بعد الحنث فلا يصح فيه تقدير الكفارة قبل الحنث ساقط لان حق الله تعالى في المالى فخله الاداء
فيكون كالبدنى لا ينفك فيه نفس الوجوب عن وجوب الاداء فلا يصح فيه ايضا تقدير الكفارة

والمال آلة وإنما يقصد عين المال في حقوق العباد ومن هذه الجملة ما قال الشافعي م ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيرة من الكفارات لانها جنس واحد

قبل الحث كما هو مبني والمال آلة اي آلة الاداء فيكون المقصود هو الاداء وهو انما يجب بعد الحث فلا يصح تقديمه على الحث وانما يقصد عين المال في حقوق العباد فينفك فيها نفس الوجوب عن وجوب الاداء فيصم هذا الفرق فيها ولا يصم في حقوق الله تعالى والكفارة من حقوق الله تعالى فلا يصم هذا الفرق فيها ومن هذه الجملة اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي م ان المطلق محمول على المقيد وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات المطلق هو المعترض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات والمقيد هو المعترض للذات مع صفة منها فاذ اوردنا في مسألة شرعية فعند الشافعي م المطلق يحمل على المقيد اي يراد به المقيد وان كانا واقعين في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان كفارة القتل حادثة ورد فيها المقيد وهو قوله تعالى فحريير رقية مؤمنة وكفارة الظهار واليمين حادثة اخرى ورد فيها المطلق وهو قوله تعالى فحريير رقية يدون قيد الايمان فعند الشافعي قيد الايمان معتبر هنا ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم عند عدمه اي عدم الشرط في المنصوص عليه وهو كفارة القتل ولو وجب نفي الحكم عند عدمه في نظيرة اي نظيرة المنصوص من الكفارات بالقياس لانها جنس واحد شرعت للستر والزجر والحاصل انه بنى كلامه على ان المفهوم حجة قاشلا بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه لو وجب عدم الحكم عند عدمه كما امر سابقا فكانه قيل في كفارة القتل فحريير رقية ان كانت مؤمنة فاذا لم يكن وصف الايمان لا يجوز بناء على ان عدم الحكم عند عدم الشرط واذا ثبت هذا في المنصوص وهو عدم شرعي

وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة
بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما قال ابو حنيفة
ومحمد فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عمدا
او نهارا ناسيا انه يستأنف

يحمل عليه سائر الكفارات بطريق القياس لا شرا كلها في كونها كفارة وعندنا لا يحمل
المطلق على المقيد وان كان في حادثة واحدة بعد ان يكونا في حكمين لا مكان العمل بهما
يعني اذا ورد المطلق والمقيد في حادثة واحدة او حادتين ويكون احدهما وردي حكم
واحد ههنا في حكم اخر لا يحمل المطلق على المقيد اصلا عندنا لا مكان العمل بكل واحد
منهما اذ يجوز ان يكون التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو المقصود
في هذا الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في كفارة القتل واليمين فالحكم
واحد وهو اعتاق الرقبة ولكن الحادثة اثنتان احدهما كفارة القتل والاخرى كفارة اليمين
ففي الاولى ورد المقيد كما قال تعالى فحريه ربة مؤمنة وفي الاخرى ورد المطلق كما قال
تعالى فحريه ربة غير قيد الايمان فلا يحمل احدهما على الآخر اذ يجوز ان يكون مقصود
الشارع التعليل في الاولى والتوسعة في الاخرى وكذا لا يحمل احدهما على الآخر اذ اكانا
في حكمين وان اتحد الحادث كما بين المص مثاله في المتن بقوله قال ابو حنيفة ومحمد
فيمن قرب التي ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عمدا او نهارا ناسيا اي للصوم انه يستأنف
الصوم يعني من ظاهر بامرأته بان قال ظهر له كظهر امرأته مثلا ثم اراد ان يكفر بالصوم
او الاعتاق فجاء معها في خلال الصوم اي قبل ان تمام صيام شهرين في الليل عمدا او ناسيا في
النهار ناسيا فعند محمد وابي حنيفة يستأنف الصيام لانه تعالى قال فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا ثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما ثبت
بصريجه ان التقدير عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقدير اذ لا يتصور التقدير
بغيره فكان الواجب عليه شيئين احدهما التقدير والاخر الاخلاء فان عجز عن الاول
فعليه الثاني والا لغات الامران جميعا وقال ابو يوسف والثنافي لا يستأنف لان تقدير
جميع الصيام على المسيس فرض كما في قوله من قبل ان يتماسا فاذا اجانها فأتى تقدير
البعض دون البعض فلا استأنف لغات تقدير الجميع قوله ليلا عمدا ليس قيد اخترازا

ولو قرعها في خلال الاطعام لم يستأنف لان شرط الاخلاء عن
المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس وذلك منصوص
عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام وكذلك اذا دخل
الاطلاق والعقد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه كما
قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص
المطلق باسم العبد

لان العمد والنسيان في الليل سواء كما في شرح الطحاوي وقوله او غمارا ناسيا احتراز عن
العمد اذ لو جامعها في النهار عمد الموجب عليه الاستيناف بالاتفاق ولو قرعها في خلال
الاطعام لم يستأنف يعنى لو اراد ان يكفر باطعام ستين مسكينا فجامعها قبل
الاطعام اى في وسطه فانه لا يستأنف الاطعام بالاتفاق بين علمائنا الشافعية وذلك
لان شرط الاخلاء عن المسيس من ضرورة شرط التقدير على المسيس كما مر من انه لا
يتصور تقدير الصيام على المسيس بدون الاخلاء عن المسيس وذلك اى التقييم منصوص
عليه في الاعتاق والصيام لقوله تعالى فمقرر رتبة من قبل ان يتماسا فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكينا ولم يذكر فيه من قبل ان يتماسا والحاصل ان الحادثة ههنا مقفلة ولكن
الحكمين (احد هما اطعام ستين مسكينا وثانيهما صيام شهرين واعتاق الرقبة) فمختلفان
واحدهما مطلق لم يذكر فيه قيد التقدير حيث لم يقل اطعام ستين مسكينا من قبل
ان يتماسا والاخر مقيد ذكر فيه هذا القيد فلا يحمل احدهما على الاخر بل يجري كل
واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقدير على المسيس فيه لم يشترط الاخلاء عنه
فلا يلزم الاستيناف ان جامعها في خلال الاطعام لعدم اشتراط الاخلاء عن
المسيس الذي كان يثبت ضرورة في اشتراط التقدير كما في اعتاق الرقبة والصوم
وكذلك اذا دخل الاطلاق والعقد في السبب يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل
المطلق على المقيد كما قلنا في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اى بسببه
بالنص المطلق باسم العبد وهو قوله عليه الصلوة والسلام ادوا عن كل حرو عبد صغير
او كبير بضع صاع من براد صاع من تمر الحديث اخرجه الدارقطني والبوداودو

وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لا من اجمته في الاسباب فوجب الجمع

عبد الميرزا في مسنده ففي هذا الحديث ليس قيد المسلم وعن العبد المسلم اي بسببه
بالنص المقيد بالاسلام وهو ما جرى البخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم عن ابن عمر ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم فرض زكاة الفطر من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا
من شعير على كل حر وعبد ذكر وانثى من المسلمين وقال ابو عيسى الترمذي رواه مالك عن
نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم وزاد فيه من المسلمين ورواه غير واحد عن
نافع ولم يذكر فيه من المسلمين انتهى والحاصل ان المطلق والمقيد اذا دخل على السبب
(فخادموا عن كل حر وعبد هذا مطلق وعن كل حر وعبد من المسلمين وهذا مقيد فان هذين
التميزين دخل على السبب وهو الرأس فان سبب وجوب صدقة الفطر هو الرأس فاحد هما
يدل على ان الرأس المطلق سبب والثاني على ان رأس المسلم سبب لا يحمل احدهما على الآخر
لانه لا من اجمته ولا منافاة في الاسباب فوجب الجمع بين المطلق والمقيد ولا يحمل احدهما
على الآخر فيحصل كل واحد منهما سببا واما لو كان الحكم واحدا مع اتحاد الحادثة فالحمل
واجب بالاتفاق كما امر عليه السلام لآعرابي جامع امرأته في نهار رمضان ان يصوم
شهرين متتابعين رواه ابو داود وغيره وفي رواية له عن ابن جريح عن الزهري على لفظ
مالك ان يصوم شهرين بلا قيد للتتابع والحكم والحادثة واحد فوجب حمل احدهما على الآخر
لان الحكم هو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل الاطلاق وضبط
المقام ان المطلق والمقيد اذا وردا لبيان الحكم فاما ان يختلف الحكم او يتحد فان اختلف
فان لم يكن احد الحكمين موجبا لتقييد الآخر لا يحمل احدهما على الآخر مثل اطعم رجلا
واكس رجلا عاريا ولا يحمل احدهما على الآخر مثل اعتق عني رقية ولا تعتق رقية كافرة
فلن احدهما موجب لتقييد الآخر بالذات ومثل اعتق عني رقية ولا تعتق رقية كافرة فان
احدهما يوجب تقييد الآخر بالواسطة لان نفى تملك الكافرة يستلزم نفى اعتاقها وهذا
يجب تقييدا يجاب الاعتاق عنه بالثبوت وان اتحد الحكم فاما ان يكون سنيا او شبتا فان كان
الاول فلا حمل مثل لا تعتق رقية ولا تعتق رقية كافرة لا يمكن الجمع بان لا يعتق اصلا وان
كان الثاني فالحادثة اما مختلفة او متحدة فان اختلفت فلا حمل خلافا لثاني كقائمة اليمين

وهو نظير ما سبق ان التعليق بالشروط لا يوجب النفي عند عدمه
فصار الحكم الواحد قبل وجوده معلقاً ومرة سلاً لان الارسال
والتعليق يتنافيان وجوداً فاما قبل وجوده فهو معلق بالشروط
اي معدوم يتعلق وجوده بالشروط ومرة سلاً عن الشروط اي معدوم
محتمل للوجود قبله والعدم الاصل كان محتملاً للوجود ولم يتبدل
العدم فصار محتملاً للوجود بطريقتين

والقتل وان اتحدت فاما ان يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه او لان
كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقاً في
بعض الأحاديث ومقيداً بالاسلام في بعضها والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق
كما في قصة اعرابي جاء صوم شهرين في رواية وشهرين متتابعين في الاخرى كذا
قيل وهو اى العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب وعدم حمل احدهما على
الآخر نظير ما سبق من ان التعليق بالشروط لا يوجب النفي اي نفى الحكم عند عدمه
اي عدم الشرط فصار الحكم الواحد قبل وجوده محتملاً لان يكون معلقاً بالشروط
مرة سلاً اي مطلقاً عن الشرط وذلك لان الارسال والتعليق انما يتنافيان وجوداً يعني
عند وجود المحكوم وثبوته لا يمكن ان يثبت ذلك الحكم الواحد بالارسال والتعليق
لاجل المناقاة بينهما فاما قبل وجوده اي قبل وجود ذلك الحكم فهو معلق بالشروط اي
معدوم يتعلق وجوده بالشروط ومرة سلاً عن الشروط اي معدوم محتمل للوجود قبله اي
قبل الشرط كالطلقات الثلاث المتعلقة بدخول الدار محتمل ان يتحقق وجودها عند
وجود الشرط اي دخول الدار ومحتمل ان يوجد قبل وجود الشرط بالتفخيذ وذلك لان
العدم الاصل قبل التعليق كان محتملاً للوجود بالارسال والتعليق وبعد التعليق ايضاً
لم يتبدل العدم الاصل فصار اي محتملاً للوجود بطريقتين احدهما الارسال والثانيهما
التعليق والحاصل ان العمل بالمطلق والمقيد الوارد في السبب نظير الارسال والتعليق
بالشرط فكما يصح الحكم الواحد قبل وجوده ان يوجد بالشروط وان يوجد بغيره ايضاً
لانه لا منافاة بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم لان الامر العدمي يصح ان يوجد
بالشرط وان يوجد بغيره ايضاً ولا يتبدل العدم بعد التعليق فهو بعد التعليق ايضاً

له اي حال
الحكم لان يكون
معلقاً ومرة سلاً

ومنہا ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه

يعلم ان يوجد بطريقتين وانما المنافات بين الارسال والتعليق بعد وجود الحكم فانه اذا وجد الحكم بالشرط لا يمكن ان يقال انه وجد بالارسال اي بغير الشرط وكذا العكس كذلك يعلم الحكم الواحد قبل وجوده ان يثبت بسبب مقيد وان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل اذا منافات بينهما كما لم يكن المنافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الحكم وان امتنع ثبوته مجما جميعا فلذا لا يحمل احد هما على الآخر بل يجمع بينهما اثر في هذا الكلام دفع سوال كان يراد على مسألة التعليق بالشرط تقرير السؤال ان عندكم التعليق بالشرط لا يوجب نفى الحكم عند عدمه بل يجوز ان يوجد الحكم عند عدم الشرط ايضا كما يجوز ان يوجد عند الشرط فصارت الشئ الواحد معلقا ومرسلا وهذا اجتماع المتنافين تقرير الجواب انه لا منافات بين الارسال والتعليق قبل وجود الشئ وانما المنافات بعد وجوده ونحن نجعل معلقا ومرسلا قبل وجوده لا بعده فتأمل ومنها اي من الوجوه الفاسدة

ما قال بعضهم وهو مالک والشافعي وتبعهما المزن والقفال ابوبكر الدقاني وابو ثور ان العام اذا مراد في شخص خاص في نص او قول الصحابة ولم يكن كلاما مبتدا يخص بسببه سواء كان السبب سوال مسائل بان سال احد في حضرته عليه السلام فاجاب عليه السلام من فعل كذا فعليه كذا او قل كذا ولم يقل فلان كذا او فعليك كذا او وقع حادثة بان وقعت حادثة لاحد في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فورد النص في تلك الحادثة يتناول لصاحب الحادثة ولغيره فعنده هو كلام العلماء يخص ذلك العام في حق ذلك السائل او صاحب الحادثة حتى كان الحكم ثابتا في حق غيرهما بنص اخر او بالقياس عليهما وذهب جمهور العلماء من المتقدمين والمتأخرين الى خلافه ويؤيد هذا جماع الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على اجراء النصوص الواردة مقيدة باسبابها على عمومها الا ترى ان آية الظهار نزلت في خولة امرأة اوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن أمية وآية القذف في قذف عائشة رضي الله عنها وآية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة الجبن ومع ذلك لم يخصوا هذه العمومات في موارد ما فعله ان العام لا يخص بسبب الورد كذا في غاية التحقيق ثم اراد الشيخ ان يبين ما هو الحق عندنا ويفصل السبب وبين ذلك في اربعة اقسام فقال

وعندنا انما يخص بسببه اذا لم يكن مستقلاً بنفسه كقوله نعم
او بلى او خرج مخرج الجزاء كقول الراوى سہی رسول الله صلى الله
عليه وسلم فوجد او خرج مخرج الجواب كالمدة عوالى الغداء
يقول والله لا اتغدى فاما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله
لا اتغدى اليوم وهو موضع الخلاف

وعندنا انما يخص العام بسببه اذا لم يكن العام مستقلاً بنفسه اى لا يستقل بانفهام المعنى
بدون ما تقدمه من السبب وهذا هو القسم الاول كقوله فى جواب من قال اكلن لى عليك
الف درهم فقال نعم اوقال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى نقوله بلى ونعم عاماً
لا يهاه من حيث انه يصح جواباً لا نوع من الكلام فنقد ذكر السبب يتعلق به لان كل
واحد منهما حرف غير مستقل بنفسه لا يفيد بدون تعلقه بما قبله من السبب فاما لم
يفد بدون التعلق بما قبله من السبب فكيف يفيد معنى عاماً شاملاً لان ذلك شأن
المستقل بل يفحص فى السبب واما لو كان كلاماً مستقلاً بنفسه بان يقول لك على الف درهم
فهو اقرار مستند اخرج عما نحن فيه فلا كلام فيه والفرق بين بلى ونعم يعرف فى المطولات
او خرج العام مخرج الجزاء كقول الراوى سہی رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وقصته
مع قول زى اليمين انصرت الصلوة ام نيت الحديث مروى فى صحيح البخارى وسلموهذا
هو القسم الثانى فقوله فوجد عام صالح فى نفسه لكل مجزئ ولكن لما وقع موقع الجزاء وبذلك
الغاء خص بسببه وهو السهو وذلك لان الكلام لما جعل جزاء لما تقدم كان المتقدم سبب
وجوبه فيتعلق به ولا يفيد معنى عام او خرج العام مخرج الجواب ولم يزد عليه كالمدة عوالى
الغداء بان قال له اخر تغدى ويقول هو لى جوابه والله لا اتغدى ولم يزد فى الجواب اليوم
او معك وهذا هو القسم الثالث فقوله لا اتغدى عام شامل لغداء ذلك اليوم وغيره والغداء
مع مخاطب وغيره والغداء فى منزله وفى غيره ولما اخرج الكلام مخرج الجواب ساد عليه فيفيد
بذلك الغداء الذى دعاه اليه ويصير كأنه قال ان تغدى الغداء التى دعوتنى اليه فكنا
فى هذه الصوره الثالث يختص العام بسبب اتفاقاً ولا يهتمل ابتداء الكلام قط فاما اذا زاد على
قدر الجواب فقال الله لا اتغدى اليوم وهذا هو القسم الرابع وهو موضع الخلاف فبينما نحن

والجنت

فعندنا يصير مبتدأ احتراز عن الغناء الزيادة ومنها ما قال بعضهم ان القرآن في النظم يوجب القرآن في الحكم مثل قول بعضهم في قوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة ان القرآن يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي قالوا لان العطف يقتضي المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطف على الكاملة وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لا تقتصرها الى ما يتم به

بقوله فعندنا يصير مبتدأ حيث لا يتعلق بأول الكلام احترازاً عن الغناء الزيادة اذ جعلنا خراجاً لشرح الجواب فحينئذ يلغى الزيادة وهو قوله اليوم لانه بغيره يتم الجواب ودلالة الحال ان كانت شاهدة على كونه جواباً ولكن لا عبرة لها مع الصريح فلذا رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء فلا يختص بسببه بل يبحث بالتخدي سواء كان في ذلك اليوم مع الداعي او وحده او مع غيره و قال الشافعي ومالك وزفر انه يحمل على الجواب بدلالة الحال فيغتنى بسبب خبره وياخذوا ذلك الخدماء الخالص ومنها اى من وجه الفاسدة ما قال بعضهم قيل هو مالك ان القرآن في النظم اى المجمع بين الكلامين مجزئ الواو يوجب القرآن في الحكم اى الاشتراك فيه مثل قول بعضهم في قوله تعالى واقموا الصلوة واتوا الزكوة ان القرآن اى الاشتراك بين الكلامين مجزئ الواو يوجب ان لا تجب الزكوة على الصبي والمجنون كما لا تجب عليهما الصلوة لاقتراضها بالصلوة في هذا القول فهما جملتان كاملتان عطف احدهما على الاخرى بالواو فيقتضى التسوية بينهما وهذا معنى قوله قالوا لان العطف يقتضى المشاركة ومقتضى المشاركة هو ان وجبت احدهما وجبت الاخرى والا لا تجب الاخرى ايضاً واعتبروا بالجملة الناقصة اذ عطف على الكاملة اى قاس هو لا القوم بالجملة الكاملة المعطوفة على الكاملة مثل قوله زبيب طالق وهذا طالق بالجملة الناقصة اى المفرد المعطوف على الجملة الكاملة مثل قوله زبيب طالق وهذا فكما المفرد المعطوف والجملة الكاملة المعطوف عليها يشتركان في الخبر وهو طالق لا محالة كذلك اولى ان يشتركان في الحكم وهذا اى قياسهم فاسد لان الشركة في الخبر انما وجبت في الجملة الناقصة وهو قوله وهذا لا تقتصرها الى ما يتم به الكلام وهو الخبر فان قوله وهذا كان محتاجاً الى طالق فلاجل هذا الاحتياج وجبت الشركة بينهما بخلاف الكاملة المعطوفة

فأذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه ولهذا قلنا في قول
الرجل الامر اتمه ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق
بالشرط لانه في حق التعليق قاصر فصل في الامر وهو من قبيل
الوجه الاول من القسم الاول مما ذكرنا من الاقسام فان صيغة الامر
لفظ خاص من تصارييف الفعل وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل

٣

فانما تامة فأذا تم الكلام المعطوف بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر الكلام المعطوف اليه
كالتعليق ثبت ان موجب الشركة هو لا تقتل ودون نفس العطف ولهذا اى الاجل ان الشركة
تثبتها لا فتقار قلنا في قول الرجل الامر اتمه ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حران العتق
يتعلق بالشرط وهو دخول الدار الا نأى قوله وعبدى حران كان تاما ايقاعا لكنه في حق
التعليق قاصر لان بدالة الحال علم ان غرضه من قوله وعبدى حران التعليق لا التفسير ولم يرد كماله
شرطا على حدة فصار ناقصا في حق التعليق ثبت احتياجه الى الاول في حق الشرط بخلاف
ما لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وزينب طالق فانه لا يعلق طلاق زينب بدخول الدار
اذ لو كان غرضه التعليق لقال وزينب بدون ذكر الخبر لا اتحاد الجمعتين في الخبر فاذا اعاد الخبر
علما ان غرضه التخيير وكما فرغ المصنف عن بيان تفسير الرابع وعن الوجه العاقد شرع في
بعض اقسام الخاص وهو الامر لان اكثر اجاث الاصول يتعلق به فقال فصل في الامر وهو
اى الامر وهو قولنا انفل من قبيل الوجه الاول اى الخاص من القسم الاول اى قسم الصيغة و
ابلغة مما ذكرنا من الاقسام العشرين ومن الاولى في قوله من القسم الاول للتبويض والثانية
والثالثة للبيان ومحمدا ان تكونا للتبويض ايضا فان صيغة الامر مثل انفل يصدر
عليه تعريف الخاص من انه لفظ خاص من تصارييف الفعل خرج به الاسم والحرف الخاص
لانهما ليسا من تصارييف الفعل والتصارييف جمع تصرييف مصدر جمعه باعتبار ايراد
الانواع وفي قوله لفظ خاص رد على قول الواقفية الزاعمين انه مشترك لفظي بين الوجوب
والندب والاباحة والتهديد وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل وفيه رد من ذهب من
المالكية والشاذلية الى ان صيغة الامر ان كانت مختصة بالوجوب لكن الوجوب ليس
مختصا بما بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيرها وهو الفعل ويسمى الفعل امر كما سميت
الصيغة به حتى قالوا ان افعال النبي عليه السلام موجهة كالاوامر فلما قال وضع لمعنى

وموجبه عند الجمهور الا لزوم الابدليل

خاص احتقر به منها فكما ان الامر مختص بالوجوب كذلك معناه وهو الوجوب مختص به
 فقله فان صيغة الامر الدليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا مصادرة فيه لان اقام
 الدليل على الخاص هذا الفرد يتوعد ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه لفظ خاص
 وضم لعنى خاص كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذى صفته كذا وكذا انه يقال
 للفرد معين هذا داخل في هذا النوع لانه انسان كساثر افراده كذا في غاية التحقيق
 وموجبه اى الحكم الثابت بالامر عند الجمهور الا لزوم اى الوجوب الابدليل يدل
 على غيره فيمتد عمل عليه وقال بعضهم هو مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
 والتهديد اشتراكا لفظيا كالعين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات عنه و
 ابن شريح وبعض الشيعة وقيل هو مشترك بين المعاني الثلاثة الاول لما خلت
 فقبل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو مذاهب المراضى من الشيعة وقيل
 هو مشترك بين المعنيين الاولين بالاشتراك اللفظي وهو منقول عن الشافعي رحمه الله
 وقيل بالمعنوي فعنده هؤلاء حكم له بغير القرينة الا ان توقف مع اعتقاد ان ما اراد
 به صاحب الشرع فهو حق كما هو شأن المجمل وذهب عامة العلماء من الفقهاء و
 المتكلمين انه حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا اجمال لكنهم
 اختلفوا في عينه فذهب جمهور الفقهاء وجماعة من المعتزلة كابن الحسن والجبائي
 في احد قوليه الى انه حقيقة في الوجوب ويجاز في ماعداه وذهب جماعة من الفقهاء
 والشافعي في احد قوليه الى انه حقيقة في الندب ويجاز في ماسواه وذهب طائفة الى
 انه حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن اصحاب مالك وتمسك الجمهور القائلون بانه
 حقيقة في الوجوب بالكتاب ودلالة الاجماع واللغة اما الكتاب فقوله تعالى لا بليس
 ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اى ما بقى لك الاختيار بعد ان امرتك بالسجود فلم تركه
 وهذا دليل الوجوب والالزامه الله تعالى على الترك وكان لا بليس ان يقول انك ما
 الزمتني السجود وقيل الكتاب قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله
 امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقيل هو قوله تعالى فليحذر الذين يخافون عن امره
 ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم واما دلالة الاجماع فهي ان الامة في كل

والامر بعد الحظر وقبله سواء ولا موجب له في التكرار ولا
يحتمله لان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب
الفعل

عصر لم تنزل كانوا يرجعون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال بمطلق الصيغة
المجردة عن القران على الوجوب واما اللغة ففى ان السيد اذا امر لمولاه ان فعل هذا فلولم
يفعل بعد عاصيا ومستحقا للعقاب عند اهل اللغة فلولم يكن الامر للوجوب لم يكن ذلك
واما اذلة باقى الفرق فمذكورة في المطولات والامر بعد الحظر وقبله سواء يعنى ان الامر في
افادة الوجوب بعد الحظر وقبله سواء لا فرق فيه وهذا رد على من قال ان الامر بعد الحظر
اى المنع الاباحه وقبله للوجوب كما في قوله تعالى واذللتهم فاصطادوا لان الصيد كان
حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام فاذا جاء قوله تعالى فاصطادوا بعد الحرمة
افاد الاباحه ونحن نقول هذه الاباحه لم يفهم من الامر بل من قوله احل لكم الطيبات
والا فقد جاء الامر للوجوب ايضا بعد الحظر في القران كما في قوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموه فان القتل في الاشهر الحرم محظور والقتل
الثابت بقوله فاقتلوا واجب بعده ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله يعنى ان الامر
باعتبار الوجوب لا يقتضى التكرار كما ذهب اليه قوم ولا يحتمله ايضا كما ذهب اليه
الشافعي فاذا قيل صلى كان معناه افعل فعل الصلوة مرة لا يقتضى ذلك التكرار
ولا يحتمله لان لفظ الامر مثل اضرب صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل يعنى
انما لا يقتضى الامر التكرار ولا يحتمله لانه مختصر من طلب الفعل بالمصدر فقواك اضرب
مختصر من اطلب منك الضرب كما ضرب مختصر من قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي
والمصدر المختصر منه فمد لا يحتمل العدد فكيف يقتضى التكرار وكيف يحتمله وقال الشافعي
سلنا انه لا يقتضى التكرار لكنه يحتمله لانه مختار ان المصدر المختصر منه معرف فهو وان
كان فمد لكنه اقترن باداة العموم والاستغراق فصار بمعنى كل فرد فيراد ايقاع كل فرد
وهذا معنى احتمال الامر التكرار والفرق بين الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت بخير
النية ايضا والمحتمل لا يثبت بخير النية اصلا ولما كان يتوهم من قوله لفظ الامر صيغة
اختصرت لمعناها طلب الفعل انه كمالا يحتمل العدد ولا يقتضيه كذلك ليس بفرديا ايضا

لكن لفظ الفعل فرد فلا يحتمل العدد قلنا في قول الرجل لا امرأته
طلق نفسك انه يقع على الواحد ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه
لا تصح نية العدد الا ان تكون المرأة امة لان ذلك جنس طلاقها
فصار من طريق الجنس واحدا ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر
بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان
والنذر المطلق لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهبي اصحابنا

وفهم هذا التوجه بقوله لكن لفظ الفعل الذي اختصر منه الامر فرد من حقيقة ذلك الفعل

فلا يحتمل العدد لان بين العدد والفرد منافات اذ الفرد ما لا يتركب فيه والعدد ما يتركب
من الافراد والتركيب وعدمه متباينان ولهذا لا يوجب الاداء ان الامر لا يحتمل العدد قلنا في
قول الرجل لا امرأته طلق نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوى الثلث لان الواحد فرد

حقيق متيقن والثلاث فرد حكى محقق ولا تعمل نية الثنتين فيه لانه لا يصح نية العدد الا ان
تكون المرأة امة اى لا تصح نية الثنتين في قوله طلق نفسك لانه عدد دمهض ليس بفرد حقيقى
ولا حكى والعدد ليس مدلول اللفظ ولا يحتمله فكيف يصح نية الا اذا كانت تلك المرأة امة
لان ذلك المذكور وهو الشتان في حق امة تجنس طلاقها كالثلث في حق الحرمة جنسا لطلاق

ن
واحد

فصار من طريق الجنس واحدا اى يكون ذلك باعتبار الجنس فردا حكى اى يصح نية امة واما اذا
قال طلق نفسك ثنتين فيقع الشتان لاجل انه بيان تفسيره لان طلق لا يحتمل ذلك
حتى يكون ثنتين بيان تفسيره بل لاجل انه بيان تفهيمه قبله وما فرغ المصنف من احتمال الامر
التكوار وعدم احتماله شرع في بيان انه مطلق عن الوقت ومقيد به فقال ثم الامر المطلق عن الوقت
وهو الذى لم يتعلق ادا ما لما موربه فيه بوقت محدد وعلى وجه يفوت الاداء يفوته كالامر

بالزكوة وصداقة الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق لا يوجب الاداء
على الفور في الصحيح من مذهبي اصحابنا فان كل واحد من تلك الامور لا يتقيد بوقت يفوت
يفوته بل كلما ادى يكون اداء وان كان التجيل مستحباً وذهب بعض اصحابنا كالشيخ الى الحسن
الكرخي وبعض اصحاب الشافعي كابي بكر الصيرفي وابي حامد الى انه يجب على الفور احتياط الامر
العبادة بمعنى انه ياتى بالتأخير وهذا هو ثمره الخلاف بيننا وبينهم ولا يبعد قاضيا عند هر
ايضا بالتأخير وعندنا لا ياتى الا في اخر العمر او حين ادراك علامات الموت ولم يؤد فيه

والمقید بالوقت انواع نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدی وشرطاً للاداء وسبباً للوجوب وهو وقت الصلوة الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار والاداء يفوت بفوته فكان شرطاً والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت ويفسد التجميل قبله فكان سبباً والاصل في هذا النوع انه لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

والمقید بالوقت اربعة انواع الاول نوع جعل الوقت ظرفاً للمؤدى بان لا يكون الوقت معياراً بل يفضل عنه وشرطاً للاداء والمراد بكون الوقت شرطاً للاداء ان لا يصح للمأمورية قبل وجوده وفوت بفوته وسبباً للوجوب والمراد بكون الوقت سبباً للوجوب ان يكون لهذا الوقت تأثير في وجوب المأمورية حتى يختلف المأمورية باختلاف صفة الوقت نقضاً نافي كما لا وهو وقت الصلوة فانه يوجد فيه ثلاث صفات من كونه ظرفاً وشرطاً وسبباً كما اثبت المصنف تلك الصفات فيه بقوله الا يرى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفاً للمعيار هذا هو الصفة الاولى من الصفات الثلاث والاداء يفوت بفوته فان صلوة الظهر مثلاً يفوت اداء بفوت وقت الظهر ولا يصح اداها قبل وقت الظهر فكان الوقت شرطاً هذا هو الصفة الثانية والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت فانه يصح كاملاً في وقته الكامل ويكره في اوقات مكروهة ويفسد التجميل قبله فكان سبباً هذا هو الصفة الثالثة

ف ثم هنا امران نفس الوجوب ووجوب الاداء فنفس الوجوب سببه التحقيق هو تنابع النعم على العباد من الله تعالى وسببه الظاهرى هو الوقت اقيم مقامه لتوارد التعبد فيه ووجوب الاداء سببه التحقيق تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهرى هو الامر اقيم مقامه ثم اعلم ان الظرفية والسببية وصفان متنافيان لا يمكن اجتماعهما بحسب الظاهر لان السبب يقتضى التقدير على السبب والظرف يقتضى ان لا يقدم المظروف عليه اذ الظرف ما يؤدى فيه لا بعده ولذا قيل في التقضى عنه ان الظرف جميع الوقت والشرط مطلق الوقت والسبب هو الجزء المتصل بالاداء قبل الشرع في الاداء والكل في القضاء والاصل في هذا النوع اى النوع الاول من الوقت وهو وقت الصلوة انه اى الشان لما جعل الوقت ظرفاً للمؤدى وسبباً للوجوب لم يستقم

ان يكون كل الوقت سبباً لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء الاول كان هو السبب لا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّم حجب الاقتصار على الاداء في

ان يكون كل الوقت سبباً يعني مع رعاية كونه ظرفاً لا يمكن ان يجعل جميع الوقت سبباً لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه يعني لوجعل كل الوقت سبباً لفات احد المعنيين من الظرفية والسببية لانه جفئ لا يجزأ اما ان يؤدي المأمورية بعد الوقت او قبله او فيه فان كان الاول اى ادى بعد الوقت ففيه ان كان رعاية معنى السببية (لان السبب يتقدم على السبب فلذا فرض الوقت سبباً كان للمأمورية ان يوجد بعد الوقت) ولكن يلزم حجب تاخير الاداء عن وقته فيغتوح معنى الظرفية لان الظرفية تقتضي ان يكون الاداء في الوقت وان كان ناشئاً اى ادى قبل الوقت امكن الثالث اى ادى في الوقت ثم وان كان رعاية معنى الظرفية ولكن يلزم تقديمه على السبب والمعنى فيغوت معنى السببية لان السبب لا يتقدم على السبب ولكن لا يوجد مع

السبب بل يتحقق بعده فاذا بطل كون كل الوقت سبباً فوجب ان يجعل بعضه سبباً وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فالسبب في هذا القسم هو ان الشروع بالسبب للصلاة هو الجزء السابق على التحريم وهو الجزء الذي لا يقهرى يتصل بالتحريم وهذا القسم على اربعة اقسام لان الصلوة ان اديت في اول الوقت فيكون ان الشروع هو الجزء الاول من الوقت هذا هو القسم الاول فان لم يؤدى في اول الوقت ينتقل السببية الى الاجزاء التي بعد اديت فيها الصلوة من الاجزاء الصحيحة وهو القسم الثاني فان لم تؤدى في الاجزاء الصحيحة حتى ضاقت الوقت لم تكون ان الشروع من الاجزاء الناقصة وهذا في العصر خاصة فان الاجزاء الاخيرة فيه ناقصة وهذا الجزء الناقص مقدراً ويسمى فيه التحريم عندنا ومقدراً يؤدى فيلزم ركعات عندنا وهذا قسم ثالث وهذا كله اذا ادريت الصلوة في وقتها واما اذا فاتت عن الوقت فيضاهى لوجوب الى جميع الوقت لزوال المانع عن جعل كل الوقت سبباً فان الشروع لا يكون سبباً وهذا قسم رابع وهذا خلاصة ما يأتي في كلام المصنف شرع الاول والقسم الاول فقال فان اتصل الاداء بالجزء الاول من الوقت كان هو السبب لا اتصال الاداء في ان الشروع هذا ان كان هو سبباً ولا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه اى ان لم يتصل الاداء بالجزء الاول فيكون السبب هو الجزء الذي يتصل به الاداء بعد بشرط ان لا ينتهي الى الجزء الناقص وهذا قسم ثان وقوله لا نسلم وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدّم حجب الاقتصار على الاداء اى

له اى من ركعات
المؤدى في الوقت
له

شرع في حاله

ولم يحز تقديره على ما سبق قبيل الأداء لان ذلك يؤدي الى الخطي
عن القليل بلا دليل ثم كذلك ينتقل الى ان يتضيق الوقت عند
زفره والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا فتعين السببية
فيه لما يلي الشروع في الأداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال
السببية اليه

الا قرب بالاداء دليل على قوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء يعني انما قلنا ان السبب هو بعض
الوقت وهو جزء يتصل به الاداء لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة اى عن كل الوقت الى
البعض للضرورة التي ذكرناها من لزوم تلخير الاداء عن وقته او تقديمه على سببه وليس بعده الكل جزء
مقدر اى معلوم المقدار كالريم والخمس ونحوها لعدم الدليل عليه حتى لو كان بعده جزء مقدر يتقال
انه سبب فاذا لم يكن جزء مقدر موجودا وليس الكل سببا فوجب الاقتصار على الادنى اى جزء يتصل
به الاداء لانه متصل بالسبب والاجل في السبب الاتصال بالسبب وقوله ولم يحز تقديره
اى تقدير معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء لان ذلك يؤدي الى الخطي عن القليل بلا دليل
دفعه دخل مقداره تقديره بالاداء لانه لما ان السبب هو بعض الوقت لا كل الوقت للضرورة المذكورة ولكن
جازا ان يقتدر معنى السببية على الاجزاء المتقدمة على الاداء فيحصل السبب الاجزاء السابقة على الاداء
المتصلة بالاداء لا الجزء الذي يتصل به الاداء خاصة وتقرير الجواب ان ذلك يؤدي الى الخطي لى المتجاوز
من القليل وهو الجزء المتصل بالاداء الى الكثير بلا دليل لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب او الجزء
الادنى فانبات السببية لتغير الكل والجزء الادنى وهو ما سبق على الاداء من الاجزاء اثبت بلا دليل ثم كذلك
اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثاني عند عدم الشروع في الاداء ينتقل السببية من الثاني
الى الثالث الى ان يتضيق الوقت عند زفره ومقداره ان يؤدي فيه اربع ركعات فلا ينتقل
السببية عنده الى ما بعده لانه خلاف الامر والشرع والى آخر جزء من اجزاء الوقت عندنا
وهو مقدار ما يسع فيه التسمية وهذا هو القسم الثالث الذي يضاف الوجوب فيه الى
الجزء الناقص وهو مقدار ما يؤدي فيه اربع ركعات عند زفره ومقدار ما يسع فيه التسمية
عندنا فتعين السبب فيه اى في الوقت الناقص لما يلي الشروع في الاداء يعني في ذلك الوقت
الناقص وهو مقدار اربع ركعات عنده ومقدار التسمية عندنا فتعين السببية للجزء يشروع
في الاداء فيه اذ لم يبق بعده اى بعد هذا الجزء وما يحتمل انتقال السببية اليه اذ لو انتقلت الى ما بعده

فيعتبر حاله في الاسلام والبلوغ والعقل والجنون وسفر والاقامة
والحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما في الفجر وجب كاملا فاذا عترض الفساد بطلوع
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما في العصر يستأنف
في وقت الاحمر ارجو ان نأقضا في تأدي بصفة نقصان

والواجب لا يسم فيه لادى الى تكليف ما ليس في الوسم فيعتبر حاله في الاسلام والبلوغ والعقل
والجنون والسفر والاقامة والحيض والطهر عند ذلك الجزء فتعريف على قوله فتعين السببية
فيه يعني اذا تعين السببية ذلك الجزء والتأقص فيعتبر حال المكلف عند ذلك الوقت حتى ان اسلم
الكافر او بلغ الصبي او عقل المجنون او سافر للمقيم او اقام المسافر او حاضت المرأة او طهرت الحائض
يعتبر ذلك الوقت حتى ان كان الوقت بحيث يسم فيه التهيئة تجب الصلوة على كل واحد من المذكورين
وتجب صلوة المقيمين على من اقام في ذلك الوقت وان كان مسافرا في سائر الاجزاء وتجب صلوة السفر
على من سافر في ذلك الوقت وان كان مقبلا في الاجزاء المتقدمة عندنا وعند زفر يعتبر الوقت بحيث
يؤدى فيه اربع ركعات فان الوقت باقيا بين ذلك المقدار تجب الصلوة على هؤلاء والا فلا وقس عليه

حال المسافر والمقيم وايضا يعتبر بصفة ذلك الجزء وفي العصة والفساد فان كان ذلك الجزء صحيحا كما
في الفجر فان وقت الفجر من الابتداء الى الانتهاء كامل ليس فيه جزء يوصف بالركعة بخلاف العصر فان
وقته بعد احمرار الشمس بصيرنا فصا مكرها واجب الفرض في جميع اوقات الفجر كما لا تكال السبب
فاذا عترض الفساد في الفجر بطلوع الشمس بطل الفرض عندنا خلافا للشافعي لان الصلوة وجبت كاملة
لكمال السبب فلا تأدي بصفة نقصان فعليه ان يستأنف صلوته ودليل الشافعي ما رواه الشيخان
عن ابى هريرة عن ادراك ركعة من الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادراك الصبح ومن ادراك ركعة
من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادراك العصر ونحن نقول وقم التعارض بين هذا الحديث
وبين النوى الوارد عن الصلوة في وقت الطلوع والغروب وفي الاستواء كما هو مروي في الصحاح
فخرجنا الى القياس كما هو حكم التعارض فخرج القياس هذا الحديث في صلوة العصر وحديثنا في
صلوة الفجر وله اجوبة اخرى مذكرة في المطولات وان كان ذلك الجزء فاسدا يأنقضا لانه منسوب
الى الشيطان كما في العصر يستأنف في وقت الاحمر ارجو ان نأقضا في تأدي بصفة نقصان
وجب الفرض ناقضا لنقصان السبب في تأدي بصفة نقصان اي بهذا الشرع الواقع في الوقت

ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدا العصر في اول وقته ثم مدة الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر واما اذا خلا الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفته الكمال فلا يتأدى بصفته النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه

انقص حق اذا اعتزم الفساد بالغرب ان يفسد الصلوة لانها ما اوجب ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدا العصر في اول وقت ثم مد الى ان غربت الشمس جواب سوال يدور على قوله فان كان ذلك الجزء صحيحا فترجيحه بالسؤال انكم الان اثبتتم ما اوجب كاملا لا يتأدى بصفته النقصان فعل هذا الشرع لحد صلوة العصر في اول الوقت ثم مد بها بالتعديل التطويل الى ان غربت الشمس وجب ان يفسد صلوته لان هذه الصلوة قد نقت ناقصة وكان شديدا في الوقت الكامل ومحمد انكم تقولون ان لا يفسد صلوته موقوف برأى الجواب ما بينه المص بقوله فانما لا يفسد لان الشرع جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد بالبناء عفو حاصله عما يلزم الفساد لضرورة ابتداءه على العزيمة فان الشارع جعل العزيمة للكلف ان يشغل كل الوقت لاداء الصلوة فجعل هذا القدر من الفساد لامر العزيمة عفو لان الاحتراز عنه اى عن الفساد مع الاقبال على الصلوة على وجه العزيمة متعذر فلما قلنا لا يفسد صلوته واما اذا خلا الوقت عن الاداء بان فانت الصلوة عن الوقت فالوجوب يضاف الى كل الوقت وهذا والقسم الرابع من الضرورة الناجية عن الكل الى الجزء يعنى انما يضاف الوجوب الى جميع الوقت لان المانع عن جعل كل الوقت سببا ان ذلك وهو كون الوقت ظرفا مع كونه سببا فليس الوقت بنظر فوجب لفرض بصفته الكمال لكمال السبب وهو كل الوقت فلا يتأدى بصفته النقصان في الاوقات الثلاثة المكروهة بمنزلة سائر الفرائض يعنى لما اوجب القضاء بصفته الكمال لكمال السبب لا يجوز ادائه بصفته النقصان في الاوقات المكروهة من الطلوع والغروب والاستواء كما لا يجوز سائر الفرائض في الاوقات المكروهة وحكم هذا النوع من الوقت اشتراطية التعيين بان يقول فليت ان يصل ظهرك اليوم ولا يصح بمطلق النية لان الوقت لما كان ظرفا فاصالما للوقت وغيره من القضاء والنوافل يجب ان يعين النية ولما فرغ من النية الاول من الوقت مع اقسامه الاربعة شرع في النوع الثاني فقال والنوع الثاني من الوقت ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه والمعيار هو الذى استوعب الوقت ولا يفضل عنه فيطول

وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يضاف اليه من حكمه ان لا يبق غير مشروعا فيه
فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف الا في المسافر نوى واجبا اخر عند بل حنيفة
ولو نوى النقل ففيه في ايتان واما المريض والصغير عندنا ان يقع صومه عن الفرض بكل
حال لان رخصته متعلقة بتحقيقه العجز فيظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة
فيلحق بالصغير واما المسافر فيستوجب الرخصة العجز مقدر لقيام سببه وهو السفر

بطوله ويقصر وقصر وهو وقت الصوم الا ترى انه قد يضاف اليه يعني هذا القسم موقت الصوم فان الصوم
يقدر بالوقت حيث يزاد الصوم بأزيد الوقت وينقص بانقاصه ولا يفضل الوقت عن الصوم فكان وقت
الصوم معيارا للصوم لاخر فانه وكذلك يضاف الصوم الى الوقت فيقال صوم شهر رمضان فكان الوقت سببا
لان الانفاقة دليل السببية كما ستعرف ولم يذكر هنا كونه شرط الاداء مع انه شرط له الكفاية على انه امرت بكونه
موقفا للوقت شرط الاداء في كل وقت فعلى هذا لا فرق بين هذا النوع من الصوم الاول منه الا ان الاول
ظهر في هذه المعيار من حكمه اى من حكم هذا النوع ان لا يبق غير مشروعا فيه وذلك لانه لما كان شهر رمضان
معيارا للصوم خص به غير الفرائض من حرم النوازل والقضاء غير مشروعة كما قال عليه السلام اذا نلت شعبان فلا
صوم الا في رمضان او روى على القاري غير من على ما حديث فيصاب بمطلق الاسم مع الخطأ في الوصف فترفع على
قوله لا يبق غير مشروعة في معنى الصوم الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم بان يقول نويت الصوم من غير تعرض لجهة
الفرض فيقيم عن رمضان كذا الخطأ في الوصف بان يقول نويت النقل او القضاء او الكفارة او التذوق من رمضان
ولم يرد بالخطأ عند الثواب الا عند العدم فان الخطأ في هذا الحكم سواء الا في المسافر نوى واجبا اخر عند بل حنيفة
استثنى من مقدر اى يصاب رمضان مع الخطأ في الوصف في حق كل واحد الا في المسافر حال كونه ناوليا في رمضان من
واجبا اخر من القضاء والكفارة فان ذلك من حنيفة يقيم ما نوى كآخر رمضان لانه لما خير بين الافطار والصوم يتخير
بعد ذلك بين الاكل واجبا اخر عند ما يقيم عن رمضان لان شهر التذوق موجود في حصة القويم والرخصة الافطار
انما كانت اليسر فاذا صام ولم ياخذ باليسر ولا حكمة الى الاصل ولو نوى النقل ففيه في ايتان في رواية يقيم عن
صوم رمضان في ايتان من النقل اما المريض والصغير عندنا ان يقع صومه عن الفرض اى من رمضان بكل حال
سواء كان صومه بنية النقل او القضاء او الكفارة او التذوق لان رخصته متعلقة بتحقيقه العجز فيظهر من نقل الصوم
فوات شرط الرخصة وهو العجز الحقيقي وذلك لاننا صام ونحمل الهمة على نفسه علم انه لم يكن عاجزا فيلحق
بالصغير والصغير يقيم صومه عن رمضان سواء كان بمطلق الصوم او الخطأ في الوصف واما المسافر فيستوجب
الرخصة لعجز مقدر اى تقدرى لا تحقيق لقيام سببه اى سبب العجز وهو السفر مقام المشقة لان السفر الغالب

الحاجة

فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة فيتعدي حينئذ بطريق
التنبية الى حاجته الدينية ومن هذا الجنس الصوم المنذور في وقت
بعينه لانه لما انقلب بالنداء صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا لانه واحد
لا يقبل وصفين متضادين فصار واحدا من هذا الوجه فاصيب
بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف

الحاجة

يفضي الى المشتقة فاذا صام للمسافر فلا يظهر بنفس الصوم فوات شرط الرخصة وهو العجز التقديري قيام سبب
العجز وهو السفر الحاصل ان رخصة المسافر يعجز حكمي السفر قائم مقامه فاذا صام للمسافر لا يفتى العجز بوجود
السفر فيتعدي حتى الترخص الثابت للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب حينئذ اي حين لم يبطل ولاية
تخصه لظهور قدرته على الصوم بطريق التنبية اي بطريق الدلالة الى حاجته الدينية والحاصل ان
تخصه الشارح لنا بالانظار للحاجة الدنياوية وهي الاكل والشرب دليل وتنبية على لنا ولاية
التخص باداء الصوم للحاجة الدينية التي هي اشد من حوائج الدنيا وهي دفع الحذاب عن نفسه فاذا
صام للمسافر لم يبطل ولاية التخص له فاذا لم يبطل وقم صومه عما نوى ومن هذا الجنس اي من جنس
ما صار الوقت معيارا له وسببا لوجوبه كشم رمضان الصوم المنذور في وقت بعينه اي في وقت معين
مثل ان يقول سه على ان الصوم يوم الخميس هذا واحترزه عن النذر المطلق مثل ان يقول نذرت ان
اصوم يوما فان النذر المطلق وان كان وقته معيارا له ولكن ليس سببا لوجوبه وانما السبب
هو النذر لانه لما انقلب بالنداء صوم الوقت واجبا لم يبق نفلا يعنى الصوم المنذور ومثل صوم
رمضان في كون الوقت معيارا له وسببا لوجوبه اما كون الوقت معيارا له فمفهومه اما كونه سببا
لوجوبه فهو انما يصح اذا ايصير الصوم المنذور واجبا يقال سبب وجوبه هو الوقت لا ان يضاف اليه
فتقول انه وان كان نفلا في الاصل كما هو الاصل في غير رمضان ولكنه لما صار واجبا بالنذر
لم يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين وهما كونه نفلا وواجبا لان النقل ما لا يستحق
العبد العقوبة بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا اثبت الوجوب بالنذر استغنى النقل ضرورة
فصار صوم الوقت اي المنذور واحدا من هذا الوجه وهو انه لم يبق محتملا للنفل وان بقى محتملا
لصفة القضاء والكفارة بخلاف صوم رمضان فانه واحد مطلقا فاذا اثبت انه مثل صوم رمضان
فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في الوصف يعنى يقع عن النذر وبمطلق اسم الصوم بان ينوى ان يصوم
ذلك اليوم ولم ينو بصفة النذر كذا يقع عن النذر ومع الخطأ في الوصف بان ينوى النفل كصوم رمضان

أما

وتوقف مطلق الأساءة على صوم الوقت وهو المنذر لكنه إذا صامه
عن كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى لأن التعيين إنما حصل بولاية
الناذر وولايته لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع إلى حقه وهو أن
لا يبقى النقل مشروطاً بما فيه يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو
أن لا يبقى الوقت محتملاً لحقه فلا والنوع الثالث الموقت بوقت
مشكل توسعه وهو الحج

أما

وتوقف مطلق الأساءة على صوم الوقت وهو المنذر يعنى إذا وجد الأساءة عن الأكل والشرب
والجماع في أول اليوم الذي نذره الصوم ولايته له في الأساءة يتوقف ذلك الأساءة على الصوم
المنذر وحقه لو نوى قبل الزوال عن المنذر ويقع عنه كسأى الناذر إذا صامه صوم الوقت عن واجب
آخر من كفارة أو قضاء عليه يقع عما نوى هذا إذا نواه من الليل أما إذا نواه من النهار فإنه يقع عن
صوم المنذر ولأن التعيين أى تعيين الناذر الوقت للصوم إنما حصل بولاية الناذر ولا يتعدى
أول الجماع أو غنى غير فصح التعيين الذي هو تصرف في مشروع الوقت فيما يرجع إلى حقه وهو
أن لا يبقى النقل مشروطاً بما فيه فأنما فيما يرجع إلى حق صاحب الشرع وهو الرجوع إلى حقان لا يبقى
الوقت محتملاً لحق صاحب الشرع فلا أى فلا يصح التعيين وإنما حصل أن الصوم المنذر ولما كان
واحد من جهة أنه لم يبق محتملاً للنقل فإن صامه بمطلق الصوم أو مع الخطأ في الوصف يقع عن
المنذر ولا يقع عن النقل أصلاً لأنه لا يحتمله وأما الواجب الآخر من كفارة أو قضاء فيصطلح صوم
الوقت لأنه ليس بواحد من هذا الوجه بخلاف رمضان فإنه واحد من جميع الوجوه فإذا كان صوم
الوقت محتملاً فإن نوى من الليل عن واجب آخر يقع صومه عنه لأن المنذر وحاصل الدليل الذي
أورد عليه المحقق بقوله أن التعيين لم هو أن التعيين الناذر ذلك اليوم لصوم المنذر إنما حصل بولايته
فيصح ذلك التعيين فيما له حق من الزواجل فيعد تعيينه لا يبقى النقل فلا بل يصير واجباً ولا يتعدى
ولا يتغير ليس له حق فيه فلا يصح تعيينه في حق صاحب الشرع بأن لا يبقى ذلك اليوم محتملاً لحق
صاحب الشرع من الواجبات بعد تعيينه هذا توضيح المقام وإما الجنايا فيستور بعد نوايا الكلام
والنوع الثالث من الموقت الموقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فالحج موقت وقته الأشكال و
الاشتباه في وقته بحيث يشبه المعيار من وجه والظرف من وجه وذلك من وجهين الأول أنه
لا يؤدى إلا في بعض عشرة ذى الحجة والحال وقته شوال وذو القعدة وعشرة ذى الحجة

فانه فرض العمر ووقته اشهر الحج وحيوته مدة يفضل بعضها كحجة
اخرى مشكل ومن حكمه ان عند محمد يسعه التأخير لكن بشرط ان
لا يفوته في عمرة وعند ابي يوسف يتعين عليه الاداء في اشهر الحج
من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات فظهر ذلك في حق
الماتم لا غير حتى يبقى النفل مشروعا

فيكون الوقت فاصلاً من هذا الوجه يكون ظناً الوقت الصلوة ومن حيث انه لا يؤدى في هذا الوقت
الحج واحد يكون معياراً مثل وقت الصوم والثاني ما بينه المصم بقوله فانه اى الحج فرض العمر اى
لا يفرض في العمر الا مرة واحدة ووقته اشهر الحج لاكل الشهر فاشبه المعيار من جهة انه لا يسع
في ذلك الوقت الحج واحد من جنس واحد وحيوته مدة يفضل بعضها كحجة اخرى يعنى لبقى المكلف
حياً الى العام الثانى والثالث بعد كونه فرضاً عليه واداء في العام الثانى والثالث لمجاز ويكون اداء
فكان حياة المكلف وقتاً له وهى طرف يسع فيها حجة اخرى فاشبه الطرف بهذا الوجه فهو مشكل
لوجهين المذكورين لكن محمد اعتبر التوسع وابو يوسف اعتبر جانب التضيق كما سيبنى ولما كان قول محمد
راهما عند المص ذكر التوسع فقط ومن حكمه ان عند محمد رم يسع التأخير لكن بشرط ان لا يفوته
في عمرة يعنى عند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء بل يترخص
له ان يؤديه في العام الثانى او الثالث الى اخر عمره بشرط ان لا يفوت منه وعند ابي يوسف
يتعين عليه الاداء في اشهر الحج من العام الاول احتياطاً احترازاً عن الفوات يعنى عند
ابي يوسف لا بد له ان يؤدى الحج في العام الاول في وقته احتياطاً احترازاً عن الفوات اذ الحيوة
الى العام الثانى او الثالث امر موهوم فظهر ذلك في حق الماتم لا غير يعنى ظهراً اثر الاختلاف المذكور
حق الاثر لا غير حتى اذ الميرور في العام الاول يصير فاسقاماً وذا الشهادة عند ابي يوسف ثم اذا
اداء في العام الثانى يرفع عنه هذا الاثر وهكذا الحال في كل عام وعند محمد لا ياتم الا عند
الموت او علاماته اذ الميرور اداءه ولكن كل اذى يكون اداءه عند الفريقين حتى يبقى النفل مشروعا
غاية لقوله لا غير يعنى لما لم يكن ثمرة الخلاف غير الاثر فلونوى احد حجة النفل عليه حجة الاسلام
لوقوع حجه عن النفل بانفاق الفريقين لان الوقت كما هو قابل للفرض قابل للنفل ايضا
وابو يوسف انما حكمه بتعين الفرض احتياطاً احترازاً عن الفوات فلا يؤثر هذا التعين في صحة
النفل كاخروقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التأخير لا في المنع عن

وجوازہ عند الاطلاق بدلالة تعین من المؤدی اذ الظاهر انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام **فصل** في حكم الواجب بالامر وهو نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه وقضائه وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه

معصية صلوٰۃ اخرى وقال الشافعي يلغوية النقل ويقع عن الفرض وقوله وجوازہ ای المجموع عند الاطلاق ای اطلاق النية بان ينوي النجس من غير تعرض للفرضية بدلالة تعین من المؤدی دفع دخل مقدّر وتقرير الدخول انما لم يظهر استعین في حق النقل حتى يبقى مشرعا فلا بد من التعین في النية بان ينوي الفرض خاصة ومع ذلك انكم لتقولون يجوز ان النجس بمطلق النية تقرير الدفع ان تعین النية حاصل بدلالة حال المؤدی اذ الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يقصد النقل وعليه حجة الاسلام يعني انه لا يقصد النقل مع ان الفرض باق بذمته فصار الغرض متعينا بدلالة الحال ولا يحتاج ح الى التعین الصريح وصار كما اذا اشترى شيئا بداراهم مطلقا يحكمه على نقد البلد بدلالة تعین من المشتري والمطلق قد يقيده بدلالة الحال واعلم ان ما جعله المص نوعا ثالثا من الموقت جعله صاحب التوضيح وغيره نوعا رابعا وجعلوا النوع الثالث ما يكون الوقت معبرا له لاسباب الكفارات والندور المطلقة والقضائه والمص لم يجعلها من الموقت ليحصل النوع الاخر بل جعلها مطلقا عن الوقت

فصل

في حكم الواجب بالامر وهو ای الواجب بالامر نوعان احدهما اداء وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية وهي متعلقة بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير في سببه للواجب وفي مستحقه للواجب ای الاداء تسليم نفس الواجب الثابت في الزمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلاة والشهر للصوم الى من يستحق ذلك الواجب وهذا التعريف شامل لتسليم الموقت في وقته كالصلاة والصوم وتسليم غير الموقت كالزكوة وصداقة الفطر والمراد بالتسليم الاخراج من الوجود الى العدم في الوقت المعين له والافعال اعراض لا يمكن تسليمها وثانيهما قضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء تغلق بالاسقاط

واختلف المشأخ في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي
يوجب الاداء قال عامةهم بأنه يجب بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء
اصل الواجب للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت
لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

يعني القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بمثل من عنده اى بتسليم الواجب من عند المكلف هو
حقه اى كان ذلك الواجب حق المكلف فاحتقر بقوله من عنده عند ادائه اليوم قضاء عن ظهر
امه لانه ليس من عنده بل هو حق الغير لانه فرض والقضاء انما يكون بصرف النفل الذي هو
حق المكلف الى ما كان وليا عليه وقوله وهو حق تأكيد له وتوضيح له بان المراد من توفيره عنده ان يكون
حقه لا مجرد الحضرة وقد يستعمل الاداء في موضع القضاء مجازا كما يقال نويت ان اودى ظهري
الامس اى ما قضى لان اداء ظهر الامس بعد مضيه محال وكذا قد يستعمل القضاء في موضع الاداء
مجازا كما ان قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديقم وقوله تعالى فاذا قضيتم الصلوة اى
اديتكم لان الجمعية لا قضاء لها ولذا ثبت هذا في مجوز الاداء بنية القضاء وبالعكس واختلف المشأخ
في ان القضاء يجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء وهو الامر فالمراد بالسبب هو الامر
لا السبب المعروف فاعني الوقت لان الاداء انما يضاف الى الامر لا الى الوقت فان نفس الوجوب
يضاف الى الوقت فالأصل ان القضاء يجب بالسبب الذي يجب به الاداء عند عامة المحققين من كثر
الحنفية وبعض اصحاب الشافعي واحمد بن حنبل عامة اهل الحديث واليه ذهب الفاضل الامام ابو زيد
وشمل الامتدوخ في الاسلام والمص وعنا معن قوله قال عامةهم بأنه اى القضاء يجب بذلك السبب وهو
الخطاب اى الامر الذي يوجب الاداء وعند العراقيين من مشأخنا وعلمت اصحاب الشافعي عامة للعترة
لا بد للقضاء من سبب جديد سوى سبب الاداء فعند الفريق الاول النقص الموجب للاداء وهو قوله
تعالى اتيموا الصلوة وقوله كتب عليكم الصيام حال بعينه على وجوب القضاء لاحاجة الى نص جديد
يوجب القضاء مثل قوله عليه السلام فاذا نسي احدكم صلاة او ناسى غزاة فليصلها اذا ذكرها
براه مسلم وزاد بعضهم فان ذلك وقتها وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر بل ورحم هذا النصين للتنبيه على ان الاماها بان في ذلك منكم بانصين السابقين
لم يسقط بالفوات لان بقاء اصل الواجب اى نفس الصلوة والصوم دون وعفه وهو فضل
الوقت للقدره على مثل من عنده قربته وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان للعجز امر معقول

فى المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة فيتعدى الى المندوبات
المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف وفيما اذا انذر ان يعتكف
شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه
لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل
لان القضاء وجب بسبب آخر

فى المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة حيث ورد فيما نصان المذكوران سابقا بقاء نفس
الصلوة والصوم على ذمة المكلف لكونه قادرا على اتيل مثله قربته من عند نفسه معقول وكذا
سقوط فضل الوقت عن ذمة المكلف امر معقول لانما عاجز عن اتيان فضل الوقت ولا مثله ولا
هنا حق بان بما يختلف نفس الصلوة والصوم لانه على اتيان مثلهما قربة من عند قادر وكون
بقاء نفس الصلوة والصوم وسقوط فضل الوقت امر معقولا فى المنصوص عليه يدل على ان الواجب
ليسقط مجزؤ الوقت وان هذا النص طلب تفرغ الذمتين ذلك الواجب بالمثل ولهذا يسمى قضاء
ولو وجب بما بعد انما هم تسمية قضاء حقيقة ثبت فى المنصوص عليه ان اللوجب للقضاء هو ما وجب
الاذا كان كما فى وقت انما ذلك امر معقول كما عرفت ايضا فيتعدى ذلك الحكم وهو بقاء الواجب
للقوة على المثل الى المندوبات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف مما لم يرد فيه نص فقلت
كما فى المنصوص عليه بقاء نفس الواجب على الذمة بالنص الاول كذلك فيما لم يرد فيه نص جديد
هو المندوب من الصلوة والصيام والاعتكاف بقاء نفس الواجب بالنص الاول وعند الفريق الثانى
لا يبدل للقضاء من نص جديد اما صرحا كما فى الصلوة والصوم وهو قوله عليه السلام فاذا نسي
احداكم الحديث وقوله تعالى فمن كان منكرا ايضا الآية او لا وهو استغويت او الغرات ففىما
لم يرد النص الصريح فيه للقضاء كالمندوب من الصلوة والصيام والاعتكاف تقويت المكلف ذلك
بمنزلة نص جديد لقضائه وكذا افواته هذا البعض فلا يظهر ثمة الخلاف بين الفريقين الا فى
التحريم فعند الفريق الاول يجب القضاء فى الكل بالنص السابق وعند الفريق الثانى يجب القضاء
بالنص الجديد او بالتقويت او الغرات وفيما اذا انذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
لعد زمانه من الاعتكاف انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتكاف عن صوم
الوقت عاد شرطه الى الكمال الاصل لان القضاء وجب بسبب آخر دفع سوال يرد على الفريق
الاول وهو انه اذا انذر احدا ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف لعد زمانه منع

ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة

من الاعتكاف لا يقضى اعكافه في ضمن رمضان آخر بل يقضى بصوم مقصود وهو صوم النقل فعلم ان السبب للقضاء ليس السبب الذي اوجب الاداء بل سبب آخر اذ لو كان السبب للقضاء هو سبب الاداء وهو قوله تعالى وليوفوا نذرهم لوجب ان يصح القضاء في ضمن رمضان الثاني كما صح الاداء في ضمن رمضان الاول كما هو مذهب ابى يوسف رحاوي سقط القضاء اصلا لعدم القدرة على شرطه الذي هو صيام رمضان الذي مضى فعلم ان السبب للقضاء هو سبب آخر وهو التقويت وهو مطلق عن الوقت فينصرف الى الكامل وهو الصوم المقصود تقر بالدفع ان الاعتكاف لا يتحقق بخير الصيام فاذا نذرنا الاعتكاف فقد نذرنا الصيام المقصود ولكن شرف رمضان الحاضر منع من الصيام المقصود لان العبادة في رمضان افضل من العبادة في غيره فلاجل هذا الشرف اتفقنا من الصوم الاصل المقصود وهو النقل الى صوم رمضان فلما فات شرف رمضان وانفصل الاعتكاف عن صوم الوقت وهو صوم رمضان عاد شرط الاعتكاف الى الكمال الاصل وهو صوم النقل لا لاجل ان القضاء واجب بسبب آخر كما قلتم فان قلت لم لا ينتظر الى رمضان الثاني حتى يؤديه فيه قلت حيوته الى رمضان الثاني امر مهم فكيف يتوقف الواجب الى هذا الزمان المهم فان قلت لوبقى حيا الى رمضان الثاني ولم يعتكف بصوم مقصود وجب ان يؤديه في هذا رمضان قلت رمضان الثاني ليس خلفا لرمضان الاول ولا محلا للمند ورفكيف يصح ذلك الاعتكاف فيه ولما فرغ من سبب وجوب القضاء شرع في انواع الاداء والقضاء واعلم ان الاداء انواع اداء محض وهو نوعان كامل وقاصر واداء هو شبيه بالقضاء والمراد بالاداء المحض ما لا يكون فيه شبه بالقضاء بوجه من الوجوه الا من حيث التزامه ولا من حيث تغير الوقت والمراد بالتشبيه بالقضاء ما فيه شبه بالقضاء من حيث التزامه والمراد بالكامل ما يؤدي على الوجه الذي شرع عليه وبالقاصر خلافه ثم الاداء المحض الى الكامل منه ما يؤديه الانسان بوصفه اي مع وصفه على ما شرع اي على الوجه الذي شرع عليه مثل اداء الصلوة بجماعة مثال للاداء الكامل فان ساد على وجه مشروع عليه فان الصلوة انما شرعت

وأما فعل الفرد فإداء فيه قصور لا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد و
فعل الإلحاق بعد فراغ الإمام إداؤه يشبه القضاء باعتبار انهما التزام
الإداء مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك حقيقة و
لهذا لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة كما لو صار
قضاء محضاً بالفوات ثم وجد المغيبة

بجماعة لان جبريل عليه السلام علم النبي عليه السلام بالجماعة في يومين كما هو مروي في الصحيح
وأما فعل الفرد فإداء فيه قصور هذا امثال للأداء القاصر فإنه إداؤه على خلاف ما شرع
عليه لا يرى ان الجهر ساقط عن المنفرد وتأيد لقصور فعل المنفرد ودليل على
ان هذا إداؤه قاصر فان الجهر صفة كمالية في الصلوة الجهرية حتى يجب سجدة
السجود تركه فكان سقوط وجوبه عن المنفرد دليل القصور فان قيل ينبغي
ان يكون إداؤه المنفرد كما ملأ لانه هو الواجب بالامر لا ناقصاً وإداؤه بالجماعة
يكون أكمل لان الجماعة سنة لم تجب بالامر قلت ان الجماعة في حكم
الواجب فكانت داخله في الأمر الذي يثبت بمثله الواجبات فكان تركها نقصاً
وفعل الإلحاق هو الذي ادرك اول الصلوة مع الإمام ثم فاتته الباقي بان احدث
خلفه فانصرف للوضوء ففاتته الباقي بعد فراغ الإمام إداؤه من حيث بقاء الوقت
يشبه القضاء باعتبار ان التزام الإداؤه مع الإمام حين تحرم معه وقد فاتته ذلك
الالتزام حقيقة وان كان هو خلف الإمام حكماً فاذا لم يؤد كما التزم صار
شيئاً بالقضاء ولما كان معنى الإداؤه من حيث الأصل ومعنى القضاء من حيث
السمع جعل إداؤه شيئاً بالقضاء ولم يجعل العكس ولهذا لا يوجب ان يشبه القضاء
لا يتغير فرضه بنية الإقامة في هذه الحالة هذه ثمرة كونه شيئاً بالقضاء و
توضيحها انه لو كان هذا الإلحاق مسافراً فتدى بسافر ثم احدث فذهب الى
مصر للوضوء ونوى الإقامة في موضعها ثم جاء حتى فراغ الإمام ولم يكلمه وشرع
في اتمام الصلوة فلا يتعدا رباعاً بل يصل ركعتين كما لو صار قضاء محضاً بالفوات
ثم وجد المغيبة يعني كما لا يصل ارباعاً فيها صار فرضه قضاء بالفوات ثم وجد
المغيبة بان ينوي الإقامة كذا لا يصل ارباعاً في الصورة المذكورة فان لم يقتد بمسافر

بمختلف المسبوق لانه مؤدى الى اتمام صلوته والقضاء نوعان قضاء
بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالقد يتنى باب الصوم في
حق الشيخ الفاني واجاج الغير بما له ثبت بالنص

بل بمقيم او لم يفرغ الامام بعدا وحكمه ثم استأنف ويكون مثل ذلك للمسبوق فيصير
فرضه اربعا بنية الاقامة والى المسبوق يشير بقوله بمختلف المسبوق بان يقتدى
المسافر في الوقت بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم الامام صلوته نوى المقتدى الاقامة
فانه يتم اربعا لانه مؤدى الى اتمام صلوته اى ليس هو قاضيا في قدر الباقي بل هو مؤدى
فيه من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلزم اداء هذا القدر مع الامام فاذا كان مؤديا لثمة
فيه نيته حيث يتغير فرضه بنية الاقامة ويصير اربعا والقضاء نوعان والاول ان
يقول القضاء انواع قضاء محض وهو ما بمثل معقول او بمثل غير معقول وقضاء في معنى
الاداء والمراد بالقضاء المحض ما لا يكون فيه معنى الاداء اصلا للاحقية ولا حكما
والمراد بما هو في معنى الاداء ما هو خلافه ولعنى بالمثل المعقول ما يدرك ماثلته
بالعقل مع قطع النظر عن الشرع وبغير المعقول ما لا يدرك ماثلته الا شرعا
وهذا القسم من القضاء لا بد له من سبب جديد بالاتفاق ولكن المحض بيقن
القضاء المحض فيكون المراد بقوله القضاء نوعان القضاء المحض وهو نوعان قضاء بمثل
معقول كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم وقضاء بمثل غير معقول
كالقدية في باب الصوم في حق الشيخ الفاني هو الشيخ الذي يعجز عن الصوم للضعف
فعليه ان يفدى بكل يوم نصف صاع من بر او دقيقه او سويقه او زبيب او صاعا من
تمر او شعير واجاج الغير بما له فان من لم يستطع الحج لعجز دائم فعليه ان يامر غيره
بان يحج عنه ولو تيمم المال الذي يحج به ثبتا اى الفدية واجاج الغير بما له بالنص و
هو في الفدية قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين على ان تكون كلمة
لا مقدرة اى لا يطيقونه كما في قوله تعالى بين اسه لكم ان تضلوا اى لان لا تضلوا
او تكون الهرة فيه للسلب اى يملكون الطاقة والا فلاية منسوخة على ما قيل ان في
بدء الاسلام كان الطيق مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفدى ثم نسخ وفي اجاج
الغير هو الحديث ان امرأة من خثعم قالت يا رسول الله ان فريضة الله على عباده في الحج

ولا نقول المماثلة بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة لكنه
يحتمل ان يكون معلولا بعلّة العجز والصلوة نظير الصوم بل هي
اهم منه فامرنا به بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا لقبول
من الله فضلاً

ادركت ابي شيخنا كبير الايثار على الرحلة افاج عنه قال نعم وذلك في جملة الوداع متفق
عليه وعن ابن عباس قال اني رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان اخي نذرت ان يحج وانما
مات فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو كان عليها دين كنت فاضيه قال نعم قال
فاقض دين الله فهو الحق بالفضل متفق عليه اقول في اكثر الروايات الحج بغية الهمة وضم
الحاء بمعنى احرم عنه وادى افعال الحج عنه فعلى هذا الدلالة في الحديث على ان الاتفاق
قائم مقام الحج فلا يصح التمسك بهذا الحديث الا ان يكون معنى قولها ان الحج ان امر احدا
بان يحج عنه وفي بعض الروايات الحج بضم الهمزة وكسر الحاء بان امر احدا بان يحج عنه فالتمسك
صحيح ولا نقول المماثلة بين الصوم والفدية اما صورة فظاهر اما معنى فلان الصوم تجوز يع
النفس والفدية اشياء ولا بين الحج والنفقة اما صورة فظاهر اما معنى فلان النفقة عين و
الحج افعال وهي اعراض وحاصله ان قضاء الصوم بالفدية وقضاء الحج بالنفقة قضاء بمثل غير
معقول اذ لا مماثلة بين الصوم والفدية وكذا بين الحج والنفقة وانما ثبتت الفدية في الصوم
والنفقة في الحج بالنص فقط قوله لكننا ان النص الموجب للفدية يحتمل ان يكون معلولا بعلّة العجز
والصلوة نظير الصوم من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تتعلق لوجوبها ولا ادائها
بالمال بل هي اهم منه اي من الصوم لانها عبادة بنفسها تكونها تعظيم الله تعالى بنفسها بخلاف الصوم
فانه عبادة بواسطة فامرنا به بالنفس فامرنا به اي المكلف بالفدية عن الصلوة احتياطاً ورجونا لقبول
من الله فضلاً جواب سوال مقدّم قد يره ان الفدية في الصوم للشيء الثاني لما كانت غير معقولة
المعنى وكانت ثابتة بالنص فلا يجوز ان يقاس عليها فدية الصلوة مع انكم تقولون انه من مات عليه
صلوة وادى بالفدية فعلى الوارث ان يعدي لكل صلوة بقدر ما يعدي لكل صوم على المذهب المختار
وتقرير الجواب ان جوبه لفدية قضاء الصلوة للاحتياط لا للقياس وذلك لان النص الموجب
للفدية في الصوم يحتمل ان يكون مخصوصاً به ويحتمل ان يكون معلولا بعلّة عامة وهي العجز فكما امرنا
في الصوم بسبب العجز بالفدية كذلك امرنا في الصلوة بسبب العجز بالفدية بل الصلوة اهم من

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى كما اذا تطوع به الوارث في الصوم ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال لهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت لهذا قال ابو يوسف الصوم فامرا بانقضية فيها احتياطا فان كفت عنها فيها والا فله ثواب الصدقة ولهذا

فقال محمد في الزيادات يجوز ثمان شاء الله تعالى والمسائل القياسية لا تتعلق بالشية قط كما اذا تطوع به الوارث في قضاء الصوم من غير ايصاء من جرح القبول ثمان شاء الله تعالى فكذا هنا قوله ولا نوجب التصديق بالشاة او بالقيمة باعتبار قيام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية في ايامها مقام التصديق اصلا اذ هو المشرع في باب المال ولهذا لم يُعَدَّ الى المثل بعد الوقت

جواب سوال آخر يراد عليه تقريره ان التضحية (وهي اراقة الدم في ايام النحر) عرفت قربتها للنس و هي غير معقولة لانها اتلاف الحيوان وتعد بيه فلا يجوز ان يقاس عليها غيرها ويجعل غيرها قائما لها بطريق التعدي و انكره يجعلون التصديق بعين الشاة (فيما اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشاة الصادرة من الفقير بنية التضحية) باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا استهلكته الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من وجبت عليه لم يضر حتى مضت ايام النحر قائما مقام التضحية حيث قلتم وجب عليه ان يصدق بعين الشاة او بالقيمة بعد ايام النحر تقرير الجواب اننا لا نجعل التصديق بعين الشاة او بالقيمة واجبات باعتبار قيامه مقام التضحية حتى يلزم ما الزمتم بل للاحتياط باعتبار ان تكون التضحية في ايامها فرعا ويكون التصديق بعين الشاة او بالقيمة اصلا وتكون هي قائمة مقامه بعرض الضيافة لان الناس في تلك الايام اضياف الله ومن عادة الكريم ان يضيف باطبيب العام عنده وهو المزمع الزكي المراق منه الدم ولذا قلنا بالتضحية في تلك الايام فاذا مضت تلك الايام رجعا الى ما هو الاصل وهو التصديق بالعين او بالقيمة اذ هو المشرع في باب المال وانما قلنا باعتبار احتمال قيام التضحية مقام التصديق لان التضحية في ايامها محتمل ان تكون اصلا تنقسم الى

تحتل ان تكون خلفا للاصل هو التصديق فما دامت الايام موجودة رجحنا الاحتمال الاول و قلنا بوجوب التضحية وبعد الايام رجحنا الاحتمال الاخير و قلنا بوجوب التصديق ولهذا

اي لاجل ان ما لا يعقل مثله لا قضاء له كما يفهم من الابرار التزاما قال ابو يوسف

فيعين ادراك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من
عنده قرينة لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام فباعتبار هذه الشبهة
لا يتحقق الفوات فيؤتى بها في الركوع احتياطاً وهذه الأقسام كلها
تتحقق في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغموب اداء
كامل واردة مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد
الغاصب اداؤه قاصراً

فيعين ادراك الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل من عنده قرينة يعني من ادراك الامام
في صلوة العبد في الركوع ويعلم ان اداءه برفع راسه لانشغل بالتكبيرات قائماً فله ان يدخل في
الركوع مع الامام ولا يقضى التكبيرات في الركوع عند أبي يوسف لانها فاقته عن موضعها وهو القيام
وهو غير قادر على مثل من عنده قرينة في الركوع فلا يصح قضاءها فيه كالقراءة والقنوت وعندنا يكبر في
الركوع من غير رفع يديه لان الركوع فرض والتكبيرات ولجبة فبإحدى حالها حق الامكان فرفع اليدين في
التكبيرات سنة وكذا وضعهما على الركبتين في الركوع سنة فلا يترك احدهما بالآخر وهذا نظير القضاء الذي
هو شبهه بالاداء لان هذا فصل من حيث الذات لان محلها القيام قبل الركوع وقد فات لكنه شبهه
بالاداء كما بينه المصنف قوله لكننا نقول بأن الركوع يشبه القيام لقيام النصف الاسفل على حاله
ولان من ادراك الامام في الركوع فقد ادرك الركعة بجميع اجزائها من القيام والقراءة فتدبر
فباعتبار هذه الشبهة اي المشابهة لا يتحقق الفوات فيؤتى بها اي التكبيرات في الركوع
احتياطاً ولما فرغ من بيان انواع الاداء والقضاء في حقوق الله تعالى شرع في بيان اوضاعهم في حقوق
العباد فقال وهذه الأقسام السبعة المذكورة من الاداء والقضاء كلها تتحقق في حقوق العباد
ايضاً كما تتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد المغموب على الوصف الذي ورد عليه الغصب
اداء كامل لانه اداء كما غصب من الاصل والوصف فكان كاداء الصلوة بالجماعة في حقوق الله تعالى وورد
مشغولاً بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب اداء قاصراً يعني من العبد المغموب مشغولاً بالدين
او بالجناية بان استهلك العبد مال انسان حال كونه في يد الغاصب فتعلق برقبة الدين او جنى جنابة
ليستحى بها رقبته او طرد حال كونه في يد الغاصب فمذلك العبد اداء قاصراً ما كونه اداءً فقط امر راجع
ذلك العبد الذي وقع عليه الغصب ولما كونه قاصراً فلتصوّر في الوصف عيشه على غير الوصف الذي
وقع عليه الغصب وصار كاداء الصلوة منفرداً لولا هلك ذلك العبد في يده لما لله قبل الدفع الى الجناية

واذا اهر عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول
وشببها بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه
فيه دون اعتاقها وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان
النفس والاطراف بالمال قضاء بمثل غير معقول

او البيع في الدين برئ الغاصب لوجود اصل الاداء ولو دفع الى ولي المجنونة او قتل فيها اذ بيع في ذلك
الدين رجع المالك على الغاصب بقيمة العبد نقص في الاداء فكانه لم يوجد ولذا اهر الزوج عبد الغير ثم
اشتراه كان تسليمه الى الزوجة في اهر زاء حتى تجبر المرأة على القبول وشببها بالقضاء من حيث انه
مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه دون اعتاقها هذا نظير للاداء الشبيه بالقضاء وحاصله
اذا تزوج الرجل بامرأة وجعل مهرها عبد اميعة مملوكا لغيره ثم اشترى ذلك العبد و
سلمه الى زوجته كان ذلك اداء حيث سلم ما وقع عليه العقد حتى تجبر المرأة على قبول ذلك
العبد المهرور وهذا من علامة كونه اداء وشببها بالقضاء لان العبد اذا كان في ملك سيده كان
شخصا آخر ثم اذا اشتراه الزوج كان شخصا آخر واذا سلمه اليها كان شخصا آخر وذلك لان
تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما والدليل في ذلك ما مره الشبخان عن عائشة في قالت
دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم والبرمة تغفر لمحمد فقم اليه خبز وادم من ادم البيت
فقال لم اربوتم فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم قصدت به على بريرة وانت لا تأكل الصدقة
قال هو عليه اصدقة ولنا هدية فعلم ان تبدل الملك يوجب تبدل العين حكما فكان الزوج لم يسلم
اليها ما وقع عليه العقد بل سلم اليها غيره لانه قبل التسليم كان مملوكا للزوج وتبدل الملك يوجب
تبدل العين حكما كما عرفت ولهذا ينفذ اعتاق الزوج اياه لانه مملوكه ولا ينفذ اعتاق المرأة
فيه قبل التسليم اليها وهذا ثمرة كونه شبيهها بالقضاء ولما كانت ذات العبد موجودة في الحالين
ووصف المملوكية متغير فيهما جعل اداء شبيهها بالقضاء نظر الى الذات ولم يجعل العكس كما فرغ
عن انواع الاداء شرعا في انواع القضاء فقال وضمن الغصب اي الشيء المصوب بالمثل فيما اذا
غصب مثليا واستهلكه ووجد المثل فيما بين الناس او بالقيمة فيما لم يكن له مثل او كان له مثل
ولكن انصرم عن ايدي الناس قضا بمثل معقول اما الاول فظاهر بكونه مثلا صورا ومعق
واما الثاني فهو مثل معق وان لم يكن صورة فالاول كامل والثاني قاصر وهذا نظير للقضاء
بمثل معقول مع تسميه وضمان النفس والاطراف بالمال في حالة الخطأ قضاء بمثل غير معقول

وإذا تزوج على عبد بغير عينه كان تسليمه القيمة قضاء هو في حكم
الاداء حتى تجبر على القبول كما لو اتاها بالمسهي

أخلا ما تدين الغائب من النقص الأطراف وبين المال إما صرة نظاها وإما معني فلان المال
ملوك والأدنى ملك وإما شرع الله الدية للاعتد النقص المحترمة مجانا وهذا نظير
للقضاء بمثل غير معقول وإذا تزوج رجل امرأة على عبد بغير عينه كان تسليمه أي الزوج القيمة
إلى المرأة قضاء هو في حكم الاداء حتى تجبر المرأة على القبول أي قبول القيمة كما لو اتاها بالمسهي وهو
العبد المتوسط تجبر على القبول فكذا تجبر على قبول القيمة وهذا نظير للقضاء الذي في معنى الاداء
وحاصله إذا تزوج الرجل امرأة وجعل مهرها عبد غير معين بأن قال نكحتك على عبد فعصت
القيمة عندنا خلافا للشافعي ثم إن اشترى عبدا وسطا وسلمه إليها كان اداء وان اتاها قيمة عبد
وسطا كان قضاء إذا هو تسليم مثل الواجب ولكنه في معنى الاداء إذا العبد هنا مجهول الوصف لا يمكن
تسليمه إلا بأن يسلم عبدا وسطا والوسط لا يتحقق بغير التقويم فصارت القيمة أصلا بهذا
الوجه فكان تسليم القيمة مثل تسليم العبد الوسط فكان اداء من هذا الوجه حتى تجبر المرأة على قبول
القيمة كما تجبر على قبول عبد وسط بخلاف العبد المعين والمكيل والموزون الموصوف لان المسمى معلوم
جنسا ووصفا فكانت قيمته قضايا خلافا لما ذاع عن اقسام الاداء والقضاء في حقوق العباد شرع
في الفرق بين وجوب الاداء وجوب القضاء وإني في ضمنه بمسئلة القدرة التي هو شرط
للتكليف فاعلموا أن التكليف بما لا يطاق غير جائز عندنا خلافا للاشعري لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ثم اختلفوا في وقوعه فيما يكون مستعذرا لأنه كاعدام القدر
وقلب الحقائق فالأجاء على أنه لا يقع بالتكليف وما يكون مستعذرا لغيره بأن يكون مستعذرا في
نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لا تنفاء شرطه او لوجود مانع فالجمهور على أن التكليف
به غير واقع خلافا للاشعري وثانياً إن ما هو مدار التكليف ليس هو قدرة حقيقة يكون معها
الفاعل وتكون علة له بلا تخلف لأنها ليست سابقة على الفعل حتى يكلف الفاعل بسببه فأبى
الملاذ بها فهي القدرة التي بمعنى سلامة الأسباب والألات هي الجوارح فأنها تقدم على الفعل
ومعنى التكليف تعتمد على هذه الاستطاعة وهي في الصوم الصحة والاقامة وقس عليه ثالثاً إن هذه
القدرة نوعان كامل وقاصر فالكمال هو القدرة الميسرة كالنصاب الحول والغنى في الزكوة
وهي زائدة على الفاصرة فيصير الواجب به سهلاً ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب

ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة
الممكنة شرطاً لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط
الوجوب ولا يتكررها الوجوب في واجب واحد والشرط كونه
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك لا يسبق
الاداء ولهذا

والقاصر هي القدرة الممكنة وهي ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء ما لزمه كالمال للزكوة
وهي شرط في اداء كل امر والشرط لوجوب الاداء توهمها أي كونها متوهم الوجود لا متحقق الوجود
ثم الشرع فرق بين وجوب الاداء وبين وجوب القضاء بعد ما كان اتحادهما في ان ما هو
سبب لاحدهما سبب للآخر كما مر سابقاً ثم بين الفرق بقوله فجعل الشرع القدرة
الممكنة شرطاً لوجوب الاداء دون القضاء يعني ان الشارع جعل القدرة الممكنة شرطاً
لوجوب الاداء لا لوجوب القضاء حتى لو كان قادراً على الاداء ثم زالت القدرة بعد خروج
الوقت وجب عليه القضاء لان القدرة الممكنة شرط الوجوب ولا يتكررها الوجوب في واجب
واحد يعني لما ثبت ان القضاء يجب بالسبب السابق الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء
عين بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً آخر وقد تحقق القدرة اول مرة لهذا الواجب فلم يجعل هذه القدرة
شرطاً لوجوب القضاء الذي هو عين بقاء ذلك الواجب ايضا يتكرر الشرط ويتكررها الوجوب
الذي هو مشروط فيلزم ان يكون لواجب واحد وجوبان وذلك باطل بالضرورة ثبت ان وجوب
القضاء لا يشترط فيه هذه القدرة فكان المطلوب ح السؤال والاثر والدليل عليه ان في
آخر الحصر يلزمه تدارك ما فات من الفرائض ودفعه يقينا انه لا يقدر على ذلك في هذا الوقت
فيظهر ثمرة في حق وجوب الايصاء بالفدية والاثر ولما كان المطلوب الفعل فلا بد من
القدرة لان طلب الفعل بغير القدرة لا يجوز والشرط لوجوب الاداء كونه اي ما ذكره من القدرة
متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك اي كونه متحقق الوجود لا يسبق الاداء يعني
القدرة الممكنة ليس من ضروراتها ان تكون متحققة في الحال بل يكفي توهمها فلا يلزم ان يكون
الوقت الذي يسم فيما ريم ركعات موجوداً متحققة في الحال بل يكفي توهمه بان يستد الوقت
من جانب الله وذلك لان هذه القدرة شرط الشرط يسبق الشرط الذي هو هذا الاداء وكونها
متحققة الوجود لا يسبق الاداء فكيف يعلم للشرطية ولهذا لا يلزم ان الشرط هو كونها متوهم الوجود

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلاف
لزوم الشافعي بجواز ان يظهر في الوقت امتداد وقت الشمس كما كان سليمان
عليه السلام فصارا الاصل مشروعا ووجب النقل للحج في ظاهرهما كما في الخلاف على
مسألة من هو نظير من هم عليه وقت الصلوة وهو في السفر ان خطاب الاصل يتوجه عليه
ثم يحول الى التراب للحج المحلى ومن الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر الوقت تلزمه الصلوة خلاف لزوم الشافعي بجواز ان يظهر في
الوقت امتداد وقت الشمس كما كان سليمان عليه السلام يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر وظهر للحائض
في آخر الوقت الذي لا يصح فيه الا التيمم لزمته الصلوة لاحتمال امتداد الوقت بوقت الشمس وذلك
مكن كما وقع لسليمان عليه السلام حين عرض عليه الصافات الجياد وفاته صلوة العصر واشتغاله
بما فحق تلك الخيل وضرب اعناقها لمرضاته الله تعالى فجاءه الله بان اكرمه بروا الشمس الى موضعها
وتخفيف الرياح بدل عن الخيل فخير بامر رجا حيث اصابت هذا في القرآن فتأمل وقد وقع ذلك
ليوشم عليه السلام حتى ظفر قبل دخول ليلة السبت تصعد كورة في صحبها الجارى وقد وقع ذلك لبنيينا
عليه الصلوة والسلام حين نالت صلوة العصر على كاحكاه القاضي العياض في الشفاء وقال الشافعي وفي
الجب على الصلوة لا نه ليس بقدر على الفعل لغوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف

لغوات شرطه هذا التزم غير كان هذا هو القياس فصارا الاصل مشروعا ووجب النقل للحج في ظاهرهما كما في الخلاف
على مسأله ما يعني لاجل تيمم القدرة فصارا الاصل اى الاداء واجبا على المكلف وجب عليه النقل الى القضاء لانه
في الاصل نقل كما يظهر للحج في الاداء والحاصل ان الاداء لاجل القدرة التيمم يكون مشروعا ويوجب عليه
القضاء لظهور الحج كما ينقل اليه لاجل الامكان التيمم ويحث في الحال لظهور الحج عن ايجاد شرط البرق
قول من خلف والله ليس السماء لان مسأله ما يمكن كما وقع لمحمد عيسى عليها السلام وقال تعالى اخبارا
عن الجن وانا نسئ السماء فلا حل هذا الامكان تنقل اليه لظهور الحج عن مسأله ما يحث وهو اى
اعتبار التيمم نظير من هم اى حل عليه بفترة وقت الصلوة وهو في السفر فمع ظهور الحج عن استعمال الماء لعدم
تحيته الماء قبل ذلك لاشتغاله بتعب السفر عدم من يعلمه بالوقت من الموزن وغيره ليعتجه اليه خطاب
الاصل كما قال ان خطاب الاصل الى الموضوع هو قوله فاعملوا الآية يوجه عليه تيمم القدرة لانه يمكن وجد
ان الماء بطريق الكرامة كما كان بعض المشايخ ثم يحول الخطاب من الاصل الى الخلف هو التراب للحج المحلى فيجب عليه
التيمم لما فرغ من بيان القدرة المكنة شرعا في الميسرة فقال ومن الاداء اى بعض الاداء ما لا يجب الا بقدره ميسرة للاداء

له اشارة الى
وجاهة السؤال
فيكون الكلام في
وقوعه في السفر
في مسأله ما
فما ياسب ذكرها
واما الجواب فيمكن
ان يقال ان
اشهر اجبت
بما يقال فنسزم
سليمان بن ثابت
فلا عذر لغيره
الله تعالى انبالم
تقرب فرقت
الش لى ان
على العسر وكأ
ان تقرب فللاداء
بالر الوقت
١١

وهي زائدة على الاولى بدرجة و فرق ما بينهما ان بالثانية تنغير صفة
الواجب فيصير سمحاً سهلاً فيشترط دوامها ببقاء الواجب لان الحق
متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الابتلاك الصفة ولهذا قلنا بأنه
يسقط الزكاة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج والمخرج اذا اصطلم
الزرع أفنة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر لا ترى انه خص
الزكاة بالمال النامي التحولي

ثم بين القدرة الميسرة بقوله وهي زائدة على الاولى اي القدرة المسكنة بدرجة وهي اليسر و فرق
ما بينهما اي بين القدرتين في الحكم ان بالثانية تنغير صفة الواجب من اليسر الى اليسر
فيصير الواجب سمحاً سهلاً فيشترط دوامها اي القدرة الميسرة ببقاء الواجب فمادامت
هذه القدرة باقية يبقى الواجب واذا انتفت انتفى الواجب وذلك لان الواجب انما ثبت
بصفة اليسر فلو بقي الواجب مع انتفاء هذه القدرة لتبديل من اليسر الى اليسر وهذا
معنى قوله لان الحق اي الواجب متى وجب بصفة لا يبقى واجباً الابتلاك الصفة **ف**
واعلم ان هذه القدرة انما شرطت لكثر العبادات المالية دون البدنية ولهذا اي لا اجل
اشترط بقاء هذه القدرة بقاء الواجب قلنا بأنه يسقط الزكاة بهلاك النصاب لنوال
القدرة الميسرة التي كانت شرطاً لوجوبها خلافاً للشافعي فان عنده لا تسقط لتقرر الوجوب
عليه بالتمكن بخلاف ما اذا استهلكه اذ تبقى عليه زجراله على التعدي وهذا اذا هلك النصاب
كله واما اذا هلك بعضه فتبقى الزكاة في اباقي حصته وكذا يسقط العشر بهلاك الخارج لان
العشر كان واجباً بالقدرة الميسرة لان الحكمة فيه كان بنفس الزراعة فاذا شرط بقاء
تسعة الاشرار عنده علمنا انما لا يجب الا بصفة اليسر فاذا هلك الخارج كله او بعضه يبطل
العشر بحصته لان اسم اضافي يقتضي وجود المحصول بالباقية وكذا يسقط المخرج اذا اصطلم اي
استاصل الزرع أفنة لان المخرج انما وجب بالقدرة الميسرة لانه يشترط فيه التمكن من
الزراعة بنزول المطر ووجود آلات الحرث وغير ذلك فاذا لم يعطل وزرع الارض
واستأصلت الزرع أفنة يسقط المخرج لنوال القدرة الميسرة ثم اثبت القدرة الميسرة في كل
واحد من الزكاة والعشر المخرج بقوله لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر في كل واحد لا ترى
انه خص الزكاة بالمال النامي التحولي وهذا دليل اليسر ولا يمكن الزكاة في نفس المال بغير صفة

والعشر بالخارج حقيقة والخارج بالتمكن من الزراعة وعلى هذا قلنا
ان الحائث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير في
انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال مع توهم
القدرة فيما يستقبل تيسير الاداء

النماء وغيره وخص العشر بالخارج حقيقة وهذا دليل اليسر والا فالامكان ثابت بنفس الزراعة
وخص الخارج بالتمكن من الزراعة وهذا دليل اليسر حيث لم يتعلق الخارج برقبة الارض سواء
حصل لها تمكن من الزراعة بنزول المطر وحصول آلات الحرث ولا وعلى هذا اي لاجل اشتراط
بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب قلنا ان الحائث في اليمين الذي كان له قدرة التكفير بالمال
اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان الكفارة بالمال تجب بالقدرة الميسرة فيشترط دوام القدرة على
المال بقاء الواجب فاذا ذهب ماله انتفت القدرة على المال وبانتفاها انتفى الواجب فلا يجب
بالمال بل بالصوم وانما قلنا ان الكفارة بالمال تجب بقدرة ميسرة لوجهين احدهما ما بينه المصنف
بقوله ان التخيير في انواع التكفير بالمال دليل اليسر وحاصله ان الله تعالى خيره بين انواع الكفارة
بالمال كالاعتاق والاطعام والكسوة وذلك تيسيرا لان الخيارات بين امور غير متألزة في المعنى كانواع
الكفارة يتعدى اثره الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة لانه اذا ثبت له الخيار يوفق بما هو
الايسر عليه كالمساخر بخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا كان اشق عليه كالقيم يجب
عليه الصوم خاصة بخلاف الخيار الذي يكون بين امور متألزة في المعنى كما في قوله تعالى ان اقتلوا
انفسكم واخرجوا من دياركم فان اثره يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصورة فيفيد تأكيد
الوجوب لا تيسيره والتخيير في صدقة الفطر حيث خيره ما بين نصف صاع من بر وبين صاع
من شعير وغيره من القبيل انثاني فلا يرد انه يلزم ان تكون هي واجبة بصفة اليسر
ايضا للتخيير وذلك خلاف الواقع والثاني ما بينه بقوله والنقل عنه عطف على اسم ان
اي ولان النقل عن التكفير بالمال الى الصوم للعجز في الحال لذهاب المال مع توهم القدرة
على التكفير بالمال فيما يستقبل تيسير الاداء منصوب على التميز وهو قائم مقام خبر ان
وحاصله ان نقل الحكم عن التكفير بالمال الى الصوم لكونه عاجزا في الحال عن التكفير
بالمال مع توهم قدرته عليه في المستقبل تيسير على المكلف وسهولة الامر عليه حيث امكن
له الخروج عن العهدة بالصوم في الحال ولم يعتبر العجز المستدام في العمر في حقه كما اعتبرت

فكان من قبيل الزكوة الا ان المال هنا غير عين فای مال صاب من بعد وامت
به القدرة ولهذا ساءى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدى على محل مشغول
بحق الضمير واما الحج فالتشرط فيه للمكته من السفر المعتاد براحلة وزاد اليسر لا يقع الا
بخدم واعراض مركب ليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرط الدوام الواجب

في حق الشئ انما اذا ثبت انها وجبت بقدره ميسرة فكان اى التكفير بالمال من قبيل الزكوة
في اشتراط بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال يسقط الكفارة بالمال وينتقل الوجوب الى الحيوان
ضمرة كما يسقط الزكوة بجملة النصاب قوله ان المال هنا فى الكفارة غير عين اى غير
معين بل الوجوب بمطلق المال فای مال اصابه اى الحائض من بعد اى بعد الحنث وبعد العجن
دامت به القدرة اى ثبت بذلك المال القدرة ولم دفع دخل مقدرة تقريره ان الكفارة بالمال لما
كانت من قبيل الزكوة حتى تسقط بهلاك المال مثل الزكوة فينبغي ان لا يعود وجوب الكفارة بالمال
عليه بمحصل مال اخر بعد السقوط كما فى الزكوة ومع ذلك انكم تقولون انه يجب عليه الكفارة
بالمال اذا حصل له مال اخر فحرم الجواب ان بينهما فرقا وهوان الزكوة تجب بمال معين فبعد
هلاكه لا يعود الوجوب بمحصل مال اخر حتى لا يحول عليه الحول واما الكفارة بالمال فلم تتعلق بمال
معين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب السائر لا ثم الحنث فمال المهرود
وقت الحنث والمأصل بعده سواء فيه فای مال حصل لمبعد ذلك ثبت له القدرة على اداء الكفارة
بالمال فلذلك تجب عليه ولهذا ساءى الاستهلاك الهلاك هنا لانعدام التعدى على محل مشغول بحق الضمير
يعنى لاجل ان المال غير معين في الكفارة بالمال هلاك المال بنفسه واستهلاكه اياك ساءى
في سقوط وجوب الكفارة بالمال فكما تسقط بالهلاك تسقط بالاستهلاك وذلك لان
المال لما كان غير معين في وجوب الكفارة لم يوجد التعدى منه على محل مشغول بحق الضمير
حتى يقال تجب عليه الكفارة بالمال بالاستهلاك زجره على التعدى بخلاف الزكوة
فان المال فيها معين لوجوب الزكوة فاذا استهلك المال لم تسقط الزكوة عن ذمته لوجود
التعدى منه على محل مشغول بحق الضمير فتجب عليه الزكوة زجره على التعدى واما الحج
فالتشرط فيما القدرة الممكنة من السفر المعتاد براحلة واد اليسر لا يقع الا بخدم واعوان
ومركب وليس ذلك بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن دوام القدرة الممكنة شرطا لدوام
الواجب حتى اذا انقضت القدرة يبقى الحج واجبا على حاله ويظهر ذلك في حق الاشعر

وكن لك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة و
هو الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء

والايضاء هذا ابتداء بيان بأن الحج وكذا صدقة الفطر لا تجبان بقدر ميسرة بل بقدر إمكانية
أما الحج فلان الزاد القليل والمالحة الواحدة أدنى ما يتمكن به المرء من أداء الحج وهذا هو
المستفاد من قوله تعالى من استطاع إليه سبيلاً لان الاستطاعة يتحقق بما ذكرنا وأما
اليسر فلا يحصل إلا بخدم واعوان وهما كبك كثيرة وذلك ليس بشرط بالإجماع فإذا
ثبت أنه يثبت بالقدرة الممكنة بقاء هذه القدرة لا يكون شرط الدوام الحج لان بقاء
القدرة الممكنة ليس بشرط البقاء الواجب لانها شرط محض ولا يشترط بقاءها كالشهود
في باب النكاح فإذا انتفت القدرة الممكنة للحج بقي الحج واجباً وأما صدقة الفطر
فبينها المصنف بقوله وكن لك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط
القدرة الممكنة وهما الشرط المذكور الغناء ليصير الموصوف به أهلاً للاغناء
يعنى صدقة الفطر إنما تجب بقدرة ممكنة وهى الغناء الشرعى وهو كونه مالاً كافياً
للتصايب وهذا الغناء ليس يسراً لان اليسر إنما يحصل بالمال النامى ليكون الأداء
من الفضل وهذا ليس بشرط ولذا لم يشترط فيها حولان التحول بل لو ملك
التصايب ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر وإنما جعلنا الشرط الغناء لقوله عليه السلام
خير الصدقة ما كان عن ظهر غنى رواه البخارى ومسلم فلا بد من اعتبار صفة الغناء
في المكلف ليصير بواسطة أهلاً لا غناء الغير لان الاغناء من غير الغنى لا يتحقق كما
ان التملك من غير المال لا يتحقق فان قيل المراد بالغناء هو كونه مالاً كافياً
للقوت فاضل عن يومه وهذا هو القدرة الممكنة وما قلتم به هو الميسرة فيجب
الصدقة على كل من يملك قوتاً فاضلاً عن يومه كما هو مذاهب الشافعى قلت لو يكون
المراد بالغناء ما قلتم يلزم قلب الموضوع ويرجع الأمر الى الكخرج بأن يعطى اليوم
هذا القدر الفقير فيصير محتاجاً الى السؤال فيستل من ذلك الفقير عند اعين تلك
الصدقة وهذا لا قبله لان دفع حاجة نفسه لا يحتاج الى السؤال اولى من دفع
حاجة الغير ولذا قلنا ان عندنا ما دون التصاب له حكم العدم حتى حل الشرع
لما كنه اخذ الصدقة ثم اثبت قوله (صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر) بقوله

الآتري انه يجب بثياب البذلة ولا يقع بها اليسر لا فلما ليست بنامية
فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب. فصل في صفة
الحسن للمأمورية المأمورية نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن
لمعنى في غيره والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في
وضعه كالصلوة فانها تتأدى بأفعال واقتوال وضعت للتعظيم
والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون في غير حينه او حالة

الآتري انه رأى الواجب وهو صدقة الفطر يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي يتبدل ويستعمل
في اللبس حتى لو ملك من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يراى نصا بآ
وجب عليه صدقة الفطر والحال لا يقع بها اليسر لا فلما ليست بنامية وحصول اليسر انما
يكون بالمال النافي ليكون الاداء من الفضل نعم يحصل بهذه الثياب القدرة المكتة فعلم
ان الشرط للصدقة هو القدرة الممكنة لا الميسرة فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب
يعنى فلا يحتاج الواجب وهو صدقة الفطر بقائه الى بقاء القدرة الممكنة التي هو شرط له
كما عرفت وكما فرغ المصنف عن بيان القدرة المكتة والميسرة شرع في بيان حسن المأمور
به فقال فصل في صفة الحسن للمأمورية ولما اثبت صفة الحسن للمأمورية في آخر
الكتاب لم يحجج الى اثباتها فتركه وشرع في تقسيمه فقال المأمورية نوعان احدهما
حسن لمعنى في عينه بان يكون الحسن في ذات ذلك المأمورية من غير واسطة وثانيهما
حسن لمعنى في غيره بان يكون منشأ حسنه هو ذلك الغير والمأمورية لا دخل له فيه والذي
حسن لمعنى في عينه وهو القسم الاول نوعان احدهما ما كان المعنى الذي انصف به المأمور
به بالحسن في وضعه من غير نظر الى واسطة يعنى النوع الاول من القسم الاول ما يكون
الوصف (الذي صار به المأمورية حسنا) في حد ذاتها كالصلوة فانها تتأدى بأفعال و
اقتوال وضعت للتعظيم والتعظيم حسن في نفسه الا ان يكون التعظيم في غير حينه كالصلوة في
الاقوات المكروهة او في غير حاله كالصلوة مع الحدث والجنابة والحاصل ان الصلوة
حسن لمعنى وضع للحسن في نفسه فانها أفعال كالركوع والسجود واقتوال كالثناء
والتسليم فحسنها لهذه الأفعال والاقتوال وهذه الأفعال والاقتوال حسن

وما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه كالزكاة والصوم والحج
فان هذه الافعال بواسطة حاجة الفقير واشتراء النفس وشرف
المكان تضمنت اغناء عباد الله وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت
حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه
الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه

في نفسها لانها تعظيم للرب والتعظيم حسن في نفسه لانه شكر المنعم ومن هذا القسم الايمان
باسمه بل هو اعلی درجة منه لانه لا يقبل السقوط بحال بخلاف الصلوة ولذا اتم بعضهم النزع
الاول من القسم الاول على قسمين الاول ما لا يقبل السقوط كالايان والثاني ما يقبل السقوط كالصلوة
وكاينهما ما التحق بالواسطة بما كان المعنى في وضعه يعني النزع الثاني ما يكون ملحقا بما كان
المعنى في وضعه اي بالنزع الاول بسبب واسطة كالزكاة والصوم والحج فالزكاة في الظاهر لاضاعة
المال وانما صارت حسنة لدفع حاجة الفقير وحاجة محض خلقه تعالى لا اختيار للفقير فيها وكذا
الصوم في الظاهر تجويع النفس واهلاكها وانما صار حسنة لقمع النفس الامارة بالسوء التي هي عدو
الله تعالى وعدا عما يخلق الله تعالى لا اختيار للعبد فيها وكذا الحج في الظاهر قطع مسافة وثنية
امكنة متعددة وسعى وهذه الامور ليست حسنة وانما احسن لشرف المكان وهذه الثرائفة محض
خلقته تعالى لا اختيار للعبد فيها ولما كانت تلك الوسائط محض خلق الله تعالى فصارت كائنا
لم تكن حائلة فيما بين فصائر الزكاة والصوم والحج حسنة لعينها اي لا بواسطة امر خارج عن ذاتها
فصارت ملحقة بالحسن لعينه فلذا جعلت من اقسامه فتأمل وهذا معنى قوله فان هذا الانفال
بواسطة حاجة الفقير في الزكاة واشتراء النفس في الصوم وشرف المكان في الحج تضمنت اغناء
عباد الله في الاول وقهر عدوه وهو النفس في الثاني وتعظيم شعائره في الثالث وكل واحد من هذه
الامور حسنة فصارت هذه الافعال الثلاثة حسنة من العبد للرب عزت قدرته بلا ثالث معنى اي بلا
واسطة امر خارج لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق الله تعالى مضافة اليه يعني انما صارت هذه الافعال
حسنة بلا واسطة ولحققة بالحسن لعينه مع ان الوسائط موجودة لان هذه الوسائط مخلوقة
له تعالى ومضافة اليه فصارت كائنا لم تكن حائلة وهذا الفرق بين هذا النزع والقسم الثاني
الذي ياتي بيانه فان الواسطة في الاول مخلوقة لله تعالى فصارت كان لم تكن موجودة فالصحي
بالحسن لعينه بخلاف الثاني فان الوسائط فيه يفعل العباد واختيارهم فلذا اعتبرت

وحکم هذين النوعين واحد وهوان الوجوب متى ثبت لا يسقط الا
بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه والذي حسن لمعنى في
غيره نوعان ما يحصل المعنى بعدة بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى
الجمعة وما يحصل المعنى بفعل المأمورية كالصلوة على الميت

وجعلت الافعال التي فيها هذه الوسائط داخلية في الحسن لغيره كالجهاد وصلوة الجنازة واقامة
الحمد وحكم هذين النوعين اى الحسن لمعنى في نفسه والملحق به واحد وهوان الوجوب
متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب او باعتراض ما يسقطه بعينه يعنى حكم هذين النوعين
واحد وهوان الواجب لا يسقط عن الذمة بعد ثبوته الا باثباته اى بادائه او باعتراض ماله
اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة كالحيض والغاس فان الصلوة يسقط عن الذمة بالحيض
والغاس وهذا بخلاف ما هو حسن لغيره كالوضوء والجهاد فانه يسقط بسقوط ذلك لغيره
يبقى بقاءه والمراد بالواجب ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صححت اضافته ما
ثبت به الى الامر بواسطة فاندفع ما قيل ان كان المراد بالواجب ما ثبت في الذمة بالسبب هو
نفس الوجوب مع قوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط بعد الوجوب بالحوادث العارضة
في الوقت ولكن ايراد هذا غير مناسب لانه يصح ديسان حسن ما ثبت بالامر لاني بيان حسن
ما ثبت بالسبب وان كان المراد ما ثبت بالامر وهو وجوب الاداء فلا يصح قوله او باعتراض
ما يسقطه لان وجوب الاداء بعد ثبوته لا يسقط بعارض والذي حسن لمعنى في غيره وهو
القسم الثاني نوعان احدهما ما يحصل المعنى الذي حسنه لاجله بحده بفعل مقصود كالوضوء
والسعي الى الجمعة يعنى النوع الاول هو ما لا يتاخر لغيره الذي حسن المأمورية لاجله
بنفس فعل المأمورية بل لا بد ان يوجد بعد المأمورية بفعل اخر مقصود كالوضوء والسعي
فالوضوء في نفسه تدبير وتنظيف للاعضاء واضاعة للماء وانما صار حسنا لاجل الصلوة
والصلوة لا تحصل بنفس الوضوء بل لا بد لها من فعل اخر قصد التوجه به للصلوة وكذا
السعي الى الجمعة عبارة عن المشي ونقل الاقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن لاقامة
الجمعة وهي لا تحصل بمجرد المشي بل بفعل اخر بعده وثابتها ما يحصل المعنى بفعل المأمورية
به يعنى النوع الثاني ما يتاخر لغيره الذي حسن المأمورية لاجله بنفس فعل المأمورية
به لا بفعل اخر بعده كالصلوة على الميت فانما في نفسه ابدع مثابته بعبادة الاصنام

والجهاد واقامة الحد ودان ما فيه الحسن من قضاء حق وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصى يحصل بنفس الفعل وحكمه هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء الواجب لوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير

ع

فصل فى النوى وهو فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر فى صفة الحسن وانما احسن لقضاء المحرم وهو يحصل بمجرد الصلوة لا يحتاج الى فعل اخر بعد ما والجهاد فانه فى نفسه تعذيب عباده وتخريب بلاده وانما صار حسنا للاجل اعلاء كلمة الله ولا اعلاء يحصل بمجرد الجهاد لا يحتاج الى فعل اخر بعد واقامة الحد ودانها فى الظاهر تعذيب وانما احسن لزرع الناس عن المعاصى وهو يحصل بمجرد اقامة الحد ولا يحتاج الى فعل اخر بعد وهذا معنى قوله فان ما فيه من الحسن ليس لذاته بل من جهة قضاء حق المسلم كما فى صلوة الجنازة وكبت اعداء الله تعالى كما فى الجهاد والزجر عن المعاصى كما فى اقامة الحد ويحصل بنفس الفعل كما عرفت انما لما كانت هذه الوسائط (وهى اسلام الميت وكفر الكافر وهتك حرمة المناهى فى النوى الثانى والصلوة والجمعة فى النوى الاول) بفعل العباد واختيارهم اعتبرت هذه الوسائط وحلت داخلية فى الحسن لغيره وحكمه هذين النوعين واحد ايضا وهو اى الحكم بقاء الواجب لوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فبقى الوضوء والسجدة بقاء الصلوة والجمعة ويسقط بسقوطها وكذا الصلوة على الميت والجهاد واقامة الحد ودانها بقاء حق المسلم واعلاء كلمة الله وعتك حرمة المناهى ويسقط بسقوطها كما اشرنا اليه سابقا فتأمل ولما فرغ من الامر شرعى فى مقابلته وهو النوى فقال فصل فى النوى وهو فى اللغة المنع ومنه النبهة للعقل لنتعه عن القبح وفى اصطلاح الاصوليين هو قول القائل لغيره لا تفعل على سبيل الاستعلاء وهو فى صفة القبح ينقسم انقسام الامر فى صفة الحسن اى ما ينقسم الامر فى كون المأمور به حسنا الى الحسن لعينه ولغيره والى ما هو ملحق بالحسن لعينه كذلك النوى ينقسم فى كون المنهى عنه قبيحا الى كونه قبيحا لعينه والى ما هو ملحق به والى ما هو قبيح لمحق فى غيره كما استعلم وذلك لان الحكمير كما لا ياهر الا ما الحسن كذا لا ينهى الا القبيح وضبط التقسيم هو ان المنهى عنه اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته قبيحة مع قطع النظر عن الاوصاف اللازمة والعوارض المجاورة وذلك نوعان الاول ما يكون قبحه وضعا يان يكون وضعه للقيم العقلى مع قطع النظر عن ورود الشرع

ع

ما قیم لعينه وضعا كالكفر والعيب وما التحق به بواسطة عدم
الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين و
الملاقيم وحكم النبی فیهما بیان انه غیر مشروع اصلا وما قیم لمعنی
فی غیره وهو نوعان

والثانی ما یمکن قیمه شرعا بان الشرع قد قیمه الا فیجوز العقل او لغيره بان یمکن القیم للغير وبقیمه
یمکن النبی عنه قیمها وذلك لیضا نوعان احدهما وصفت بان یمکن الغير الذی قیم لاجله المنی
عنه وصفا لازما للمنی عنه وثانیهما بجاور بان یمکن الغير الذی قیم لاجله المنی عنه
بجاءه اذ له فی بعض الاحیان ومنفكا عن فی بعضها نصارا لاقسام اربعة فالاول ما یمینه المص
بقوله ما قیم لعينه وضعا كالكفر والعيب فان کفر قیم لعينه وضعا لان فی ذاته قبحا یعرف
بجرد العقل وهو کفر ان المنعم ولذا لا یلغی حرمة وکذا العیب فانه لما کان عبارة عن فعل
خال عن الفائدة او عما لیس له عاقبة حميدة یعرف قیمه الذی فی ذاته قبح والعقل

وما التحق به ای بالقسم الاول بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع
الحر والمضامين والملاقيم هذا هو القسم الثانی وذلك لان الصلوة لیست فی نفسها قیمیة
یمکن قیمها بالعقل بل فی نفسها حسنة ولكن الشرع جعل اهلیة العبد لها مقتصرة فی حال
الطهارة فالتحق بالقیم وضعا بواسطة عدم الاهلیة وكذا بایع هؤلاء الاشیاء قیم ولكن لا یعرف
قیمها الا بالشرع وذلك لان البیع فی نفسه لیس قیمی یعرف قیمه بالفعل بل حسن الا ان الشرع
جعل عمله بالانتقوما والحر لیس بمال وكذا المضامین لیست بمال وهي ما تنضمه اصلا ب
الفعول جمع مضمون وصورة بیعها ان یقول بعث الولد الذی یحصل من هذا الفحل فلهو
بیع الماء وهو لیس بمال شرعا نصار بیعها قیمها شرعا التحق بالقیم وضعا بواسطة عدم المحلیة
شرعا وكذا الملاقیم لیست بمال وهي ما فی البطون من الاجنة جمع ملقوح او ملقوحة من
لمحت الدابة اذ اجلت وهو فعل لازم لا یجی اسم المفعول منه الاموصلا بحرف الجر الا
انهم استعملوا مجذف الجار كن اتیل وصورة بیعها ان یقول بعث الولد الذی یحصل من هذه
الناقة فبیعها قیمه شرعا لعدم المحلیة لان الماء قبل ان یخلق لیس بمال البیع وكان ذلك من عادة
العرب فنبی النبی صل الله علیه وسلم عنه وحکم النبی فیها ای فی القیمین المذكورین بیان انه ای
المنی عنه غیر مشروع اصلا لا یتصور ان یمکن شرعا بوجهه وما قیم لمعنی فی غیره وهو نوعان

ما جاوره المعنى جمعا كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي و لهذا قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى وما اتصل بالمعنى وصفا كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر

احدهما ما جاوره المعنى جمعا هذا هو القسم الرابع يعني القسم الرابع ما جاوره المعنى عنه الغير الذي قبله لاجله ذلك المنهى عنه جمعا بان يجمعان في بعض الاحيان من غير ان يصير ذلك الغير وصفا لازما لما وادخل في حقيقة كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطى في حالة الحيض فالقسم في هذه الاشياء لا امر مجاور هذه الاشياء لانه انما كالبيع في وقت اذان الجمعة امر مشروع في ذاته وانما قبله بالاخلال بالسعي الواجب الى الجمعة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك عنه فان البيع قد يوجد بغير الاخلال بل ببيعان الطريق ذاهبين الى الجامع والاخلال بالسعي قد يوجد بدون البيع بان يكثر في الطريق بغير البيع وكذا الصلوة في الارض المغصوبة مشروعة في ذاتها وانما قبلت لاجل شغل ملك الغير وهو امر ينفك عن الصلوة بان يوجد الصلوة في ملك نفسه ويوجد الشغل بغير الصلوة بان يسكن فيها ولا يصل ولا يوصل وكذا الوطى في الحيض مشروع من حيث انها منكوحه وانما قبل لاجل الاذى وهو امر مجاور للوطى قد ينفك عن الوطى بان يوجد الاذى بدون الوطى والوطى بدون الاذى وحكمه اى حكم هذا القسم انه اى المنهى عنه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف حتى انعقد النكاح وقت النداء ويكون موجبا للملك من غير توقف على القبض ويتأدى الفرض في الارض المغصوبة ويكون الوطى في حالة الحيض سببا للاحصان مثل الوطى في حالة الطهر ولهذا اى لاجل ان المنهى عنه في هذا القسم يكون مشروعا بعد النهي قلنا ان وطئها في حالة الحيض يحللها للزوج الاول ويثبت بها احصان الوطى يعني من طلق امرأته ثلثا لا يحل له هذه المرأة بعد ذلك حتى تنكح زوجا غيره ويدخل بها ذلك الزوج الثاني فان دخل بها في حالة الحيض تحل به للزوج الاول بان ينكحها بعده وكذا يثبت بها احصان فان من شروط الاحصان ان يدخل بالمرأة على وجه مشروع فان دخل بها في حالة الحيض يصير به محصنا حتى لو زنى بعدها كان حده الرجم وما اتصل بالمعنى وصفا وهذا هو القسم الثالث بان يكون الغير الذي صار المنهى عنه لاجله قبيحا وصفا لازما لا ينفك عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع الفاسد كالبيع بالخمر ليس قبيحا با صله

والنهی عن الافعال المحسبة یقع علی القسم الاول والنهی عن الافعال الشرعیة یقع علی القسم الاخير وقال الشافعی فی البایین انه ینصرف الی القسم الاول الابدلیل لان النهی فی اقتضاء القیم حقيقة کالامر فی اقتضاء الحسن ینصرف مطلقاً

لانہ قد وجد فیہ رکن البیع من اہله فی محله لکن اتصل بہ ما یوجب قبحہ علی وجه صلوہ صفا لازماً لا ینفک عنه وهو کون الخمر ثمتاً اذا الخمر لیست بعمال متقوم وهي ما وجب الاجتناب عنها فلا یجوز تسليمها وتسليمها والتمس فی البیع بمنزلة الوصف اللازم لان البیع لا ینفک عن الثمن فیفسد بہ البیع ولا یبطل بخلاف بیع الحر لان الحکم یرتبط بقدر دلیله وکذا اصوم يوم الغریس فی نفسه قیماً لانه عبادة واسأل الله تعالی واما قبحه لوصفه اتصل به صار لازماً لانه هو الوقت والوقت داخل فی تعریف الصوم لا یمکن انفکاکه عنه فصار بمنزلة الوصف اللازم لهذا الوقت ای يوم العید يوم ضیافته تعالی وفي الصوم اعراض عن فساد قیماً لاجله وحکم هذا القسم ان المنہی عنه یمکن فیہ فساد الاتصال القیم فیہ بخلاف القسم الذی قبلہ فان المنہی عنه یمکن فیہ مکروہاً لعدم اتصال القیم فیہ لیکون الحکم ثابتاً بقدر دلیله وما فرغ عن تقسیم المنہی عنه اراد ان یمین ان ای نھی یقع علی القسم الاول ای القیم لیسہ وای نھی یقع علی القسم الثانی ای القیم لغيره فقال والنهی عن الافعال المحسبة یقع علی القسم الاول والنهی عن الافعال الشرعیة یقع علی القسم الاخير والمراد بالافعال المحسبة ما یعرف حساً ولا یتوقف تحققها علی الشرع وقیل ما یمکن معانیها المعلومة قبل الشرع بما قیة علی حالها بعد ورود الشرع لم یتغیریم کالقتل والزنا وشرب الخمر فالنهی الخالی عن القرینة الدالة علی ان المنہی عنه قیم لیسہ او لغيره یقع علی القیم لیسہ الا اذا قام الدلیل علی خلافه کالنهی عن الوطی فی حالة الحيض فانه حرام لغيره مع انه فعل حسی لان الدلیل قد دل علی ان النھی عنه لمعنی الاذی لا لیسہ والمراد بالافعال الشرعیة ما یتوقف حصوله ولا تحققه علی الشرع وقیل ما تغیرت معانیها بعد ورود الشرع کالصوم والصلاة والبیع والاجارة وسائر العبادات والمعاملات فان الصوم هو الاسماء مطلقاً وقد زیدت فی الشرع علیه اشياء وقس علیہ الباقی فالنهی المذكور اذا ورد علی هذه الافعال یجلی علی القیم لغيره وصفا حتی یمکن المعنی عنه بعد رد النھی فاسد الا باطلا الا اذا دل دلیل علی کونه قیماً لیسہ کالنهی عن بیع المضامین الملاقیة وصلوة المحدث وقال الشافعی فی البایین انه ینصرف الی القسم الاول الابدلیل بل علی خلافه لان النھی فی اقتضاء القیم حقيقة کالامر فی اقتضاء الحسن ینصرف مطلقاً

الى الكامل منه كالامر ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكمه مطلوب
تعلق بسبب مشروع له ايتى سبباً والحكم به مشروعاً مع وقوع النهي
عليه واما ما هو جزءاً شرعاً زجراً فيعتمد حرمة سببه كالقصاص
ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضاًفاً الى اختيار العباد وكسبهم
فيعتمد التصور

اي مطلق النهي الى الكامل منه وهو القسم الاول كالامر فكما ان الامر المطلق الخالى عن القرائن
يقم على المحسن لعينه عندكم كذلك النهي الخالى عن القرائن يجب ان يقيم على القبح لعينه لان
المطلق ينصرف الى المكمل والنهي مثل الامر في الاقتضاء فعنده النهي عن الافعال المحمية و
الشرعية يحمل على القبح لعينه الا اذا دل دليل على خلافه فحرمة الزنا والخمر حرمة صوم النحر
عنده سواء فيكون كل واحد باطلا فلا يكون صوم العيد سبباً للشباب ولا البيع الفاسد وجبا للبلاد
بعد القبض قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايتى سبباً والحكم
به مشروعاً مع وقوع النهي عليه اى على السبب ام لا يبقى واما ما هو جزءاً شرعاً زجراً من الفعل
الحرام فيعتمد حرمة سببه كالقصاص دفع نقض يرد عليه تهريره انكم قلتم النهي عن التصرفات
الشرعية يعدم مشروعيتها فلا يتعلق به حكم من احكام الشرع والظهار منى عنه كما يستفاد
من قوله تعالى منكر من القول وزورا ومع ذلك قلتم ان الظهار انعقد سبباً للكفارة التى
هى عبادة ولم يعدم بالنهي فاجاب عنه بان كلامنا ليس الا فى النهي الوارد على حكمه مطلوب
شرعى يتعلق بسبب مشروع كالمالك يتعلق بسببه المشرع وهو البيع وهو انه هل يبقى ذلك
السبب سبباً لهذا الحكم وهل يبقى الحكم الذى يتعلق بذلك السبب مشروعاً بعد وقوع النهي
على ذلك السبب ام لا واما الظهار فهو ليس بسبب مشروع بل هو حرام فانه منكر من القول وزورا
حتى يقال انه بعد ورود النهي ايضا سبب للحكم المشرع وهو الكفارة واما الكفارة فى جزاء شرع زجراً عن
الفعل الحرام وهو الظهار فى لاهى لانه يقتضى ان يكون سبباً حراماً كالقصاص فانه جزءاً مشروعاً شرعاً
للزجر عن القتل الحرام فهو يقتضى حرمة القتل فكون القتل والظهار حراماً لا ينافيان ان يكونا صاحبا
لايجاب الجزاء بل يحققه تراوح المصنف دليلاً على ان النهي عن الافعال الشرعية يقيم على القبح
لغيره وصفاً فقال ولنا ان النهي يراد به عدم الفعل مضاًفاً الى اختيار العباد وكسبهم بحيث لو قدم
عليه المكلف لا وجده فيعتمد التصور اى فيقتضى النهي ان يكون النهي عنه متصوراً وجوده عن المكلف

لیکون العبد مبتلی بین ان یکف عنه باختیاره فیثاب علیه بین ان یفعله
 باختیاره فیعاقب علیه هذا هو الحكم الاصلی فی النہی فاما القیم فوصف
 قائم بالنہی یتثبت مقتضی بہ تحقیقا حکمہ فلا یجوز تحقیقہ علی وجہ یبطل
 بہ ما اوجبه واقتضاه بل یجب العمل بالاصل فی موضعہ العمل بالمقتضی
 بقدر الامکان وهو ان یجعل القیم وصفا للمشرع فیصیر مشرعا وعا
 باصلہ غیر مشرع بوصفہ فیصیر فاسدا مثل الفاسد من الخواہر لا تنافی بینہما

لیکون العبد مبتلی بین ان یکف عنه باختیاره فیثاب علیه ای علی کفہ و بین ان یفعله باختیاره
 فیعاقب علیه هذا هو الحكم الاصلی فی النہی یعنی الحكم الاصلی فی النہی هو ان یکون المنہی
 عنه متصور الوجود عن الکلف لیتثاب علی ترکہ باختیاره ویعاقب یفعله باختیاره اذ لو لم یکن
 ثمة اختیار می ذلک الکف نقیض ونسخت لا یغیا کما اذ الای تصور من شرب الماء بان لا یکون
 فی الکوز ماء یقال له لا تشرب یکون ذلک نقیضاً لعدم کان الماء یکون نقیضاً اذ المرکب الفعل
 متصور الوجود منه لا یثاب بترکہ ویکون النقیض لبيان الفعل لم یبق متصور الوجود شیء عا
 کالتوجه الی بیت المقدس فاما القیم فی المنہی عنه فوصف قائم فی المنہی عنه بالنہی ای بسبب
 النہی یتثبت ذلک الوصف حال کونه مقتضی بدای بالنہی تحقیقا حکمہ ای حکم النہی یعنی ان
 القیم فی المنہی عنه ما یتثبت اقتضاء ضررہ حکم النہی فلا یجوز تحقیقہ ای القیم علی وجہ یبطل بہ
 ما اوجبه واقتضاه ای القیم والموجب مقتضی هو النہی بل یجب العمل بالاصل ای النہی فی موضعہ
 ای موضع ورد النہی هو المنہی عنه بان یبقی المنہی عنه اختیارا واختیارا لافعال الشرعیة ان یکون
 اختیار الفعل فیہ من جانب الشارع ومع ذلک ینہاہ عنه فیکون ما ذون فیہ باصلہ ومنوعا عما لا یجوز
 قیم النہی والیہ یشیر بقوله والعمل بالمقتضی بقدر الامکان وهو ای العمل ان یجعل القیم وصفا
 للمشرع ای المنہی عنه فیصیر مشرعا وعا باصلہ غیر مشرع بوصفہ فیصیر فاسدا مثل الفاسد
 من الجواهر کما یقال لؤلؤة فاسدة لاذ بقی اصلها وذهب لمعانیها وصفاتها ولا تنافی بینہما فی الشرع
 باصلہ والفساد بوصفہ حق یقال لا یمکن ان یکون الشئ فاسدا مع بقا مظهرہ وعینہ وحاصل
 الاستدلال ان النہی یتقضى ان یکون المنہی عنه متصور الوجود والا لیکون نقیضاً کما عرفت
 وهذا الصل فی النہی وکون المنہی عنه قیما فرع فیہ اذ القیم انما یتثبت اقتضاء ضررہ حکم النہی
 فاجتمع فی المنہی عنه امران احدهما الاختیار وثانیہما القیم ولا منافاة بینہما اذ لا یمکن

فالمشروع يحتل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد فوجب تبات على هذا الوجه
 رعاية لمنازل المشروعات عما فظت تحدها وعلى هذا الأصل قلنا إن البيع
 بالخمر مشروع بأصله وهو موجود لكنه في محله غير مشروع بوصفه وهو الخمر لأن الخمر
 مال غير متقوم فيصير ثمناً من جهة وزوجه فصار فاسداً لا باطلاً وكذلك بيع الربوا
 أحدهما أصلاً والآخر فرعاً فوجب أن يرعى حاله بحيث لا يبطل أحدهما فالاختيار في الأفعال الشرعية
 يستدعي أن يكون اختيار الفعل فيه من جانب الشرع فيكون مآذوناً فيه والقيم يستدعي أن يكون
 ممنوعاً عنه وهذا لا يمكن إلا بكون ذلك الفعل مشروعاً بأصله وذاتاً قبيحاً وممنوعاً باعتبار
 وصفه فيصير فاسداً لا باطلاً والشأن بما قال أنه قبح لعينه إبطال الاختيار شرعي الذي هو الأصل
 في النهي بالقرع أي بالقيم الذي هو المقضي وإن بقي فيه الاختيار المحي وهو غير نافع فيصير النهي لغيره
 ونسخاً وبطل الأصل لرعاية المقضي هذا هو توضيح المقام ثم أكد قوله ولا تخافني بيضاً بقوله
 فالمشروع يحتل الفساد بالنهي كالأحرام الفاسد فإن الحرم بالجموع إذا جامع بامرأته قبل الوقوف
 بعرفة فسد أحراراً وجمعه فهدن الأحرام الفاسد مشروعاً بأصله حتى وجب عليه المضى على ذلك
 وجب عليه الجزاء بارتكاب المحذور في هذا الأحرام وفاسد بوصفه حتى لو مضى على هذا الأحرام
 لا يخرج بمعنى العهدة فيجب عليه القضاء في العام القابل فثبت أن الجمع بين الفساد والشرعية
 متصور شرعاً وإنما لكان بينهما قبحاً أثباته كون النهي عن مشروعاً على هذا الوجه وهو أن يكون مشروعاً
 بأصله مع كونه قبيحاً بوصفه رعاية لمنازل المشروعات وما فظت تحدها ورعاية أن ينزل الأصل وهو
 كون النهي عنه اختيارياً في تنزله بأن يجعل المنهى عنه مشروعاً بأصله والتبعية وهو كونه قبيحاً في تنزله بأن
 لا يجعل التبع مبطلاً للأصل كما أبطل الشافعي بجعل المنهى عنه قبيحاً لعينه كما عرفت المحاذرة أن
 يجعل النهي غنياً والنهي لغيره لأن يجعل كل واحد في المشروعات أحد كما جعل الشافعي ثم فرع على الأصل
 الذي أثبتته بدليل فقال وعلى هذا الأصل وهو أن النهي في التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعاً
 بأصلها وفلسد لها بوصفها قلنا إن البيع بالخمر مشروعاً بأصله وهو الأصل في البيع وجوده في محله
 والركن للبيع (وهو مبادلت المال بالمال والخمر مال لأن المال ما يميل إليه الطبع ويمكن إزاحته لوقت الحاجة)
 قد وجب فصار مشروعاً بأصله وغير مشروعاً بوصفه وهو الأصل في البيع وجوده في محله
 المتقوم ما يجب بقاءه بعينه وأقيمت شرعاً وهي ليست بهذه المثابة في حق المسلم فيصير ثمناً من جهة ومن جهة
 فصار فاسداً لا باطلاً فيكون هذا البيع مفيداً للملك بعد القبض وكذلك أي كالبيع ما تخبر بيع الربوا

غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الممسك لله تعالى في وقته وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت ولاخلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه يوم عيد فصار فاسدا ولهذا يصح النذربه عندنا لانه نذر سبب الطاعة وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا

وهو معاوضة مال بمال فيه فضل يستحق بعقد المعاوضة لأحد الجانبين مشروع باعتبار ذاته الذي هو العوضان وغير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض ففات شرط الجواز الذي هو المساواة فيصير فاسدا لا باطلا وكذلك الشرط الفاسد هو الا يقتضيه العقد لأحد المتعاقدين فيه نفع او العقود عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا حيث يصير به البيع فاسدا وكذلك صوم يوم النحر مشروع بأصله وهو الممسك لله تعالى في وقته وكذلك صوم ايام التشريق ويوم الفطر مشروع بأصله حتى يصير به النذر عندنا وغير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم والاعراض وصف للصوم غير داخل في مفهومه ثم استوضح ذلك بقوله الا يرى ان الصوم يقوم بالوقت اي يوجد فيه لكونه معيارا له ولاخلل فيه اي في الوقت لانه كسائر الاوقات فلا يتعلق النهي عن الصوم في ذلك الوقت باعتبار ذات الوقت والنهي يتعلق بوصفه اي بوصف الوقت وهو انه يوم عيد اي يوم الضيافة اسمه والمتصل بالوقت مثل المتصل بالصوم لانه يقوم به فصار صوم يوم النحر فاسدا لا باطلا ولهذا اي لكونه مشروعا باعتبار اصله يصح النذر به عندنا استحيانا خلافا للزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابى حنيفة ~~لانه~~ اي هذا النذر نذرا بالطاعة من حيث ذات الصوم وانما وصف المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا يعني انما صح النذربه لان وصف للمعصية وهو الاعراض عن الضيافة اذا لم يوجد بفعل الصوم حتى لو شرع فيه يصير عاصيا وهو لم يوجد من الناذر انما وجد ذكر اسم الصوم منه اذا قال له عل ان اصوم يوم النحر واصوم غد او الغد يوم النحر والذكر ليس بمعصية لانه ليس باعراض فلا يمنع صحة النذر حتى لو صام في ذلك اليوم تخرج عن العهدة لانه اداه كما التزمه ولكن عليه ان يفتقر في هذا اليوم ويقضى في يوم اخر ليتخلص عن المعصية كما هو في ظاهر الرواية

ووقت طلوع الشمس ودلوها صحيح بأصله فاسد بوصفه وهو انه
منسوب الى الشيطان كما جاءت به السنة الا ان اصل لصاوة لا يوجد
بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها فصارت الصلوة فيه
ناقصة لا فاسدة

وهذا جواب عن قول الشافعي وزفر وهوان الصوم في هذه الايام معصية فلا يصح النذر فقال
ان المعصية انما توجد بالصوم لا بذكرة والتأخير لم يوجد منه الا الذكر كيف لا يصح ووقت طلوع
الشمس ودلوها ان نذر الها او غر بها يقال ذلكت الشمس اذا زالت او غابت صحيح بأصله
لانه يساوي سائر الاوقات في كونها ظرفا لصالح العبادة فاسد بوصفه وهو انه اي الوقت منسوب
الى الشيطان كما جاءت به السنة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن الصلوة عند طلوع الشمس و
دلوها قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تحرم احدكم فيصلي عند طلوع الشمس ولا عند غروبها وفي رواية
قال اذا طلعت حاجبا الشمس فدعوا الصلوة حتى يبرز اذا غاب حاجبا الشمس فدعوا الصلوة حتى
تغيب لا تحبوا يصلونكم طلوع الشمس لا غروبها فانها تطلع بين قرني الشيطان متفق عليه عن عبد الله
الصنابحي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس تطلع ومعهما قرن الشيطان فاذا
ارتفعت فارقهما ثم اذا استوت قارعهما فاذا زالت فارقهما فاذا ادنت للغروب قارعهما فاذا غربت
فارقهما ونهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة في تلك الساعات سواء ما لك واحد
والنساء وقرنا الشيطان ناحيتا راسه والكلام يمكن ان يحمل على الحقيقة بانه يقابل الشمس
وقت طلوعها فيثبت حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب مجعود الكفار للشمس عبادة له ويمكن
ان يحمل على التمثيل لتسلطه على عبدة الشمس وتخريبه ايامهم على عبادتها في هذا الوقت ولما
كان يرد انه لما ثبت ان هذه الاوقات في حق الصلوة كيوم النحر في حق الصوم وجب ان يفسد
الصلوة في هذه الاوقات كالصوم والحال ان الصلوة في هذه الاوقات ناقصة وليست بفاسدة
دفعه بالفرق بينهما بقوله الا ان اصل الصلوة لا يوجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها وهو سببها
فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة يعني بين الصوم في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة
فرق وهوان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها والظرف لا تأثير له في ايجاد المظروف بل
الصلوة توجد بافعال معلومة والوقت مجاور لها فلا يكون فساد الوقت مضافا فسادها
بخلاف الصوم فانه لا يوجد بالوقت لانه معيار له على ما روي فيكون متصلا بالصوم فيؤثر فساد

فقل لا يتأدى بها الكامل ويضمن بالشروع والصوم يقوم بالوقت و
يعرف به فازداد الاثر فصار فاسدا فلم يضمن بالشروع ولا يلزم النكاح
بغير شهود لانه منفي لقوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود فكان نسخا
ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن المحل والتحريم ايضا دية
في الصوم وقوله هو اى الوقت سببها اى الصلوة اشارة الى دفع دخل مقدر يرد عليه وهو ان فساد
الظرف لما لم يؤثر في فساد المظروف كما قلتم ينبغى ان لا يؤثر فساد الوقت في نقصان المظروف ايضا
حتى يتأدى الصلوة في هذا الوقت كاملا والمحال انكم تقولون انما تؤدى ناقصا تقرير الجواب ان الوقت
وان كان ظر فالصلوة لكنه سبب لها ففساد السبب يؤثر في فساد السبب ضرورة الا انهم لما كان
مجاورا ولم يكن وصفا يؤثر في النقصان لا في الفساد فاذا ثبت ان الوقت سبب ونقصانه يؤثر في
نقصان السبب وهو الصلوة فقل لا يتأدى بها اى في هذه الاوقات المكروهة الواجب لها الكامل
وهو الصلوة الكامل ويضمن بالشروع حتى لو شرع النقل في هذه الاوقات ثم قطعه وجب عليه
القضاء وينبغي ان يقضى في وقت كامل فان قضى في هذه الاوقات اجزاؤه وقد اساء والتقرير
الاول باعتبار تحقيق النقصان والثاني باعتبار الصيانة عن النقصان وهذه اختلاف الصوم
لان الصوم يهرم بالوقت ويعرف تخفيفا وتشديدا به اى بالوقت فيقال هو الاساءة عن
المفطرات الثلث فصار مع النية حتى يعرف مقدار الصوم بالوقت فيزيد بازدياده وينقص
بانقاصه ويكون الوقت دخلا في ماهية الصوم فازداد الاثر اى ازداد اثر فساد الوقت في
الصوم لشدة الاتصال بينهما فصار الصوم في يوم النحر فاسدا فلم يضمن بالشروع في يوم
النحر ولما كان يرد على الاصل المذكور وهو ان النى عن الانفعال الشرعية يقتضى بقاء
مشروعيتها الايراد بان النكاح بغير شهود لم يبق مشروعا مع انه منى عنه اجاب المعنى
عنه بوجهين فقال ولا يلزم على اصلنا الاعتراض من جهة النكاح بغير شهود لانه منفي لقوله
عليه السلام لا نكاح الا بشهود وانه الدارقطى فكان نسخا لا نكاحا وكلامنا كان في النى
دون النفى والنفى فيكون ذلك اخبارا عن عدمه كقولك لا رجل في الدار وذلك لا يوجب بقاء
المشروعية بل يوجب انتفاءها ضرورة صدق الخبر هذا هو الوجه الاول من الجواب الثاني ما بينه
بقوله ولان النكاح شرع لملك ضرورى لا ينفصل عن المحل والتحريم ايضا دية
نميا لا يمكن العمل بحقيقتها فوجب صرفها الى النفى لان النى انما يلزم بقاء المشروعية

انه هذا بناء
على تخفيف
يعرف ان
عنه هذا بناء
على تشديد
يعرف ان

بخلاف البيع لانه شرع لملك العين والحل فيه تابع الاترى انه شرع
 فى موضع المحرمه وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالامة الجوسية و
 العبيد والبهاثم ولا يقال فى الغصب بانه ثبت الملك مقصودا
 به بل يثبت شرطا للحكم شرعى وهو الضمان لانه شرع جبلا

فيما امكن اثبات موجبه (وهو المحرمه مع الشرع وعية) لا فيما لا يمكن ذلك والنكاح من هذه القبيل
 لانه انما صار شرعا لاجل الملك الضرورى الذى لا ينفصل عن الحل لان الاصل فدان لا يكون
 مشروعا لانه استيلاء على المحرمه لكنه شرع لضرورة بقاء النسل والتحرير المحاصل بالنى ايضا د
 الحل الذى شرع النكاح لاجل ما يستلزمه فلا يمكن الجمع بين الحل والمحرمه الثابتة بالحدوث
 المجمع عليها فيعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدم ملك لا يبقى سببا للحل مشروعا لان الاسباب
 الشرعية يراد لاجل احكامها لا لذاتها واذا خرج السبب عن افادة المشرعية صار النى نفعيا و

نفعيا بخلاف البيع لانه شرع بالذات لملك العين والحل فيه تابع الاترى انه اى البيع شرع
 فى موضع المحرماتى حرمة الوطى وفيها لا يحتمل الحل اصلا كالامة الجوسية مثال لموضع المحرمه
 والعبيد والبهاثم مثال لما لا يحتمل الحل يعنى ان النكاح بخلاف البيع حيث يمكن فيه القول
 ببقاء المشرعية والعمل بتحقيقه النى لان البيع انما شرع لملك العين والتحرير لا يصادف والتحرير
 انما يصادف الحل لا الملك والحل فى البيع يثبت تبعا فلا يصادف التحريم لان البيع فيما لا توجد حل
 الوطى كالامة الجوسية وفيما لا يمكن الحل كالبهاثم والعبيد مشروعه فثبت انه للملك لا للحل
 ولما كان يرد النقص على الاصل المتفق عليه وهو ان النى عن الافعال المحمية يوجب انتفاء
 المشرعية اصلا وهو ان الغصب وكذا الزنا فعلا حيان وقد ورد النى عليها فقال تعالى فى
 انفس ولا تأكلوا اموالكم بينكم باطلا وقال فى الزنا ولا تقربوا الزنى ومع ذلك
 قد قلتم بمشروعيةها بعد النى حيث جعلتم الغصب سببا لملك المصوب عند
 اداء الضمان وكذا جعلتم الزنا سببا لمحرمه المصاهرة التى هى نعمة اذ النعمة لا تنال
 الا بسبب مشروعه فنعها اما الغصب فدفعه بقوله ولا يقال فى الغصب بانه
 يثبت الملك مقصودا به مثل البيع حتى يرد انه مع كونه منفعيا عنه والحال انه فعل
 حتى مشروعه لكونه مفيد الملك للغاصب بل يثبت به الملك للغاصب شرطا للحكم
 شرعى وهو اى الحكم الشرعى الضمان على الغاصب لانه شرع جبلا حتى المالك

فیعتمد الفوات وشرط المحکمة تابع له فصا رخصنا بحسنه وکذا لک الزنا
لا یوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه بل انما هو سبب للماء و
الماء سبب للولد والولد هو الاصل فی استحقاق الحرمات ولا
عصیان ولا عدوان فیہ ثم تتعدى منه الى اطرافه وتتعدى
الى اسبابه وما قام

فیعتمد الفوات ای فیقتضى انضمان فوات ملک المصوب عن المالك لئلا یجتمع البدلان وهما
الضمان والمصوب فی ملک شخص واحد فلا محالة یخرج المصوب عند اداء الضمان عن ملک
للمالك ویدخل فی ملک الغاصب واذ جعل الملك شرطا المحکمة شرعی وشرط المحکمة تابع له فصا
ثبت للملك للغاصب حسنا بحسنای بحسن المحکمة وهو الضمان اتول لا یطابق هذا الجواب
السوال الا بان یقدر معنى كلام الخصم ان الغصب قیم بعینه فاثبات الملك به یكون قیمها
فخر یطابق الجواب بان الملك لم یثبت من حیث انه مقصود بل من حیث انه شرط
لمحکمة شرعی والمحکمة الشرعی وهو الضمان حسن والشرط تابع للمشرط فی الحسن فیکون
للملك ایضا حسنا من هذا الوجه والجواب علی ما قررنا السوال هو ان الملك لا یثبت للغاصب
قصدا حتى یلزم ما الزمتم بل هو یثبت تبعا وشرط المحکمة شرعی واما الزنا فذ فعد بقوله
وکذا لک الزنا لا یوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه حتى یرد ما اورده بل انما هو سبب

للماء والماء سبب للولد والولد هو الاصل فی استحقاق الحرمات ولا عصیان ولا عدوان
فیہ ای الولد لا یانظر الى حقوق الله ولا یانظر الى حقوق العباد لانه مخلوق بصنعه تعالى و
حاصله ان الولد هو الاصل فی استحقاق الحرمات ای یحرم علی الولد الاب والاب والاطل وابنه اذا
کان انثى وام الموطوءة وبنتها اذا کان ذکرا وهذا الولد الذی اصل فی الحرمات لا عدوان
فیہ ثم تتعدى هذه المحرمة منه ای من الولد الى اطرافه ای طریقه وهما الاب والام لا غیبه
فحرم قبيلة المرأة علی الزوج وقبيلته علی المرأة لان الولد واحد اتحادا بینهما ولذا یضاف
الولد الواحد الیهما جمیعا فعلى هذا کان ینبغی ان لا یجوز وطی الموطوءة مرة اخرى
ولکن جاز دفعا للهرج وكذلك تتعدى هذه السببية من الزنا الى اسبابه من
القبيلة واللمس والنظر الى الفرج الد اخل بشهوة فکما ثبتت الحرمة من الزنا ثبتت من هذه
الامور فان الزنا واسبابه اقيم مقام الولد الذی هو الاصل فی هذه المحرمة وما قام

سواء ای الاول
والفرد ۲۵

مقام غيره انما يعمل بجلة الاصل الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة فصل في حكم الامر

مقام غيره انما يعمل بجلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل من غير نظرا الى اوصاف نفسه فاننا اقيم مقام الولد في حرمة المصاهرة يعمل بما يعمل به الولد من الاوصاف ولا ينظر الى الزنا بانه حرام ثم اكد هذا بقوله الا ترى ان التراب لما قام مقام الماء في اعادة التطهير نظر الى كون الماء مطهرا وسقط عنه وصف التراب يعنى اذا جعل التراب خلف الماء في اعادة التطهير لا ينظر الى اوصاف التراب من التلوين وغيره بل ينظر الى كون الماء مطهرا فكذلك هنا يهدر وصف الزنا بالحرمته لقيامه مقام ما لا يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة يعنى كما لا ينظر الى اوصاف التراب لقيامه مقام الماء كذلك لا ينظر الى اوصاف الزنا من الحرمة لقيامه مقام الولد الذى ليس فيه هذا الوصف في ايجاب حرمة المصاهرة فيعمل الزنا واسبابه في حرمة المصاهرة مثل ما يعمل الولد فيها وحاصل الجواب ان السبب بحرمة المصاهرة هو الولد كما عرفت وهو ليس بمنه عنده واما الوطى سواء كان بالحرام او بالحل فلهذا فهو ليس بسبب لهذه الحرمة بالذات وانما هو بسبب بالعرض ويجعله قائما مقام الولد لان الوقوف على حقيقة العلوق متعذر والوطى سبب ظاهر مفض الى اقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واحتياطاً وكان الوطى الحلال مفض الى يكون الحرام مفض بلا تفاوت فكما جعل الوطى الحلال قائما مقامه في حرمة المصاهرة كذلك الوطى الحرام جعل قائما مقامه في ذلك ولا ينظر الى وصف الحرمته انما يعمل بمجيئة النيابة لا من حيث الذات كما كان التراب انما يظهر الاحداث لاجل قيامه مقام الماء لا من حيث نفسه وقال الشافعى لا ثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانه حرام فلا يكون سببا للنسبة وهي حرمة المصاهرة لانها تلحق الاجنبية بالامهات وقد من اسه بها عليا حيث قال وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وعندنا كما ثبتت حرمة المصاهرة بالوطى الحلال كذلك يثبت بالزنا ودواعيه من القبلة واللمس والنظر الى داخل الفرج بشبهة فيحرم اب الواطى وابنه على الموطوءة ويحرم ام الموطوءة ونسبها على الواطى هذا توضيح المرام وتحقيق المقام فصل في حكم الامر

والنہی فی ضد ما نسب الیہ باختلاف العلماء فی ذلك المختار عندنا ان الامر بالشیء یقتضی کراهة ضده لان یكون موجبا له او دلیلا علیہ لانه سالت عن غیره

والنہی فی ضد ما نسب الیہ اختلف العلماء فی ذلك لیس الخلاف فی هذین المفهومین لان مفهوم الامر بالشیء مخالف لمفهوم النہی عن ضده قطعاً ولا فی اللفظین لان صیغة الامر افعل وصیغة النہی لا تفعل انما الخلاف فی ان الشیء المعین اذا امر به هل ذلک الامر نهي عن الشیء المضاد له فاذا قيل فخر له هل له اثر فی منع السكون حتی یكون قوله فخر حک بمنزلة قوله لا تسكن فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعی واصحاب الحديث الى ان الامر بالشیء نفس النہی عن ضده قالوه اولا وقالوا اخرانه یتضمنه ثم اقتصر قوم علی هذا وزاد القاضی ومتابعوه علی هذا فقالوا والنہی مثل الامر فی الوجهین ثم اختلف القائلون بان الامر بالشیء نهي عن الضد فمنهم من قال ان الامر سواء كان للندب او للوجوب نهي عن الضد تنزیهاً وفحماً ومنهم من قال ان الامر اذا یكون للوجوب فهو نهي عن الضد فحماً بخلاف الامر الذی للندب فانه لا یكون نهيماً عن الضد اصلاً ومنهم من قال ان الامر بالشیء نهي عن ضده اذا كان له ضد واحد كالامر بالایمان نهي عن الکفر وان كان له اضداد فلا یكون الامر نهيماً عن الاضداد كلها كالامر بالقیام فان له اضداداً كثيرة من القعود والركوع والسجود والاضطجاع وغیره وذهب ابوہاشم ومن تابعه من متأخري المعتزلة الى انه لیس نفس النہی عن ضده ولا یتضمنه عقلاً ایضاً وهو المختار عند الغزالی وامام الحرمين ومن اصحاب الشافعی والمختار عندنا ای عند المصنف والقاضی الامام ابی زید وشمس الاثمة و فخر الاسلام وصد لا الاسلام ومن تابعهم من المتأخرین ان الامر بالشیء یقتضی کراهة ضده واذا لم یکن الاشتغال به ای بالضد مغتوراً لموربه لانه حین التقویت یكون الاشتغال به حراماً بالنظر الى التقویت وان کان فی ذاته مباحاً کصوم یوم النحر حرام باعتبار ترك الاجابة ومباح باعتبار قهر النفس فافهم لا ان یكون الامر بالشیء موجبا له ای لما ذکر من حرمة ضده كما ذهب الیه جماعة او دلیلاً علیہ ای نیس الامر بالشیء دلیلاً علی حرمة ضده كما ذهب الیه قوم قالوا بانه یتضمن حرمة ضده لانه ای الامر بالشیء سالت عن غیره فلا یكون نفس النہی عن الضد ولا متضمناً له

له امر بان النہی
عن الشیء نفس
الامر بضده و
ما یبہا ان یتضمن
۱۲ منہ
لے ای امر بالشیء
۱۳ منہ

ولكنه يثبت به حرمة الضد ضرورة حكم الأمر والثابت بهذا الطريق
يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة وفائدة هذا الأصل
أن التعميم لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر الأمر من حيث أنه يفوته
الأمر فإذا لم يفوته كان مكرهاً كالأمر بالقيام ليس بنهي عن القعود
قصداً حتى إذا قعد ثم قام لا تفسد صلاته ولكنه يكره وعلى هذا القول
يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في ضده إثبات سنة تكون في القوة
كالواجب ولهذا قلنا أن المحرم لما نهي عن لبس المخيط

ولما كان نهيهم من قوله (لأنه ساكت عن غيره) أنه لا يثبت به حرمة ضده أصلاً والحال أنه
يثبت في مواضع كافي ترك الصلاة وانصوم دفعه بقوله ولكنه أي الأمر بالشئ ثبت به حرمة
الضد ضرورة حكم الأمر لأن طلب وجود الشئ يقتضي انتفاء ضده والثابت بهذا الطريق
أي بطريق الضرورة يكون ثابتاً بطريق الاقتضاء دون الدلالة والضرورة تندفع بالأدنى وهي
الكراهية فلا يثبت الحرمة وفائدة هذا الأصل وهو أن الأمر بالشئ يقتضي كراهية ضده كما ثبت
الآن أن التعميم أي تحريم الضد في صورة التقويت لما لم يكن مقصوداً بالأمر لم يعتبر ذلك التعميم
الأمر من حيث أنه يفوت الأمر أي المأمورية فإذا لم يفوته كان الضد مكرهاً لا محرماً كالأمر بالقيام
بعد رفع اليأس عن السجدة الثانية في الركعة الأولى ليس بنهي عن القعود قصداً حتى إذا قعد
ثم قام لا تفسد صلاته بهذا القعود لأنه لم يفوت به المأمورية إذا قام بعد القعود ولكنه يكره
لما فيه من تأخير المأمورية ولما كان حكم الأمر في الضد منصوحاً عن السلف كما بينت ولم يكن
حكم النهي على وجه الاحتمال بناء على أن النهي ضد الأمر فقال وعلى هذا القول وهو أن الأمر
بالشئ يقتضي كراهية ضده يحتمل أن يكون النهي مقتضياً في ضده أي ضد المنهي عنه إثبات سنة تكون
تلك السنة في القوة كالواجب كما أن الأمر بالشئ يقتضي إثبات الكراهية في ضد المأمورية يعين
المقابلة في قوله كالواجب إشارة إلى أن قوماً دون قوة الواجب كما أن الكراهية تدان من الحرمة وليس
المراد من السنة السنة المتعارفتين العقهاء بل المراد بها ما يكون قريباً إلى الوجوب ولهذا أي
لاجل أن النهي يقتضي سنة ضده قلنا أن المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عظم الله عليه ولم
لا لبس القميص ولا العمامة ولا السراويل ولا البرانس ولا الخفاف إلا أحداً لا يجد نعلين
فيلبس خفين وليقطعها أسفل من الكعبين متفق عليه قاله حين سئل عما لبس المحرم من

كان من السنة ليس الأزار والرداء فصل في بيان اسباب
النشر انما علم ان اصول الدين وفروعه مشروعة بأسباب
جعلها الشرع اسباباً لها

ففي

التياب كان من السنة ليس الأزار والرداء لانه لما نفي عن لبس المخيط كان مأموراً باللبس غير المخيط
والرداء والأزار في غير المخيط او في ما يقيم به الكفاية فكان لبسهما سنة اقتضاء فصل
في بيان اسباب النثر انما اى في بيان الطرق التي يعرف بها المشروعات وشبعت بمحاشي
السبب في اللغة ما يمكن الوصول به الى المقصود ومنه سمي الحبل سبباً لامكان
التوصل به الى ماء الير ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ومنه سمي الطريق به
لامكان التوصل به الى المقصود وفي الشرع يطلق على كل وصف ظاهر منضبط دل
السمع اى الدليل السمعي على كونه معروفاً لا ثبات حكم شرعي بان دل السمعي على ان الشارع
جعله علامة لثبوت الحكم الفلاني ففيها ثلاثة مذاهب الاول مذهب عامة اصحابنا
وبعض الشافعية وجهور المتكلمين وهو ما بينه المصنف بقوله اعلم ان اصول الدين
وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية والعبادات
والمعاملات والكفارات والعقوبات مشروعة اى ثابتة في الشرع بأسباب جعلها
الشرع اسباباً لها اى تلك الاصول والفروع وحاصله ان الاحكام الشرعية اسباباً لتضاف
اليها والموجب والشارع لها في الحقيقة هو الله تعالى دون السبب لان الموجب للاحكام
هو الله تعالى وحده والمذهب الثاني لبعض الاصوليين وهو انهم ينكرون
الاسباب اصلاً ويقولون الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص
عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علته ويكون ذلك علامة لثبوت الحكم في الفرع
باجاب الله تعالى مستدلين بان الاجاب صفة خاصة له تعالى كصفة الخلق و
في اضافة الاجاب الى الاسباب قطعة عن الله تعالى وبيان الاسباب لو كانت عللاً
للاحكام لما تصور الانفكاك بينهما وبين الاحكام والحال انه يوجد لان الاسباب
كانت موجودة قبل الشرع ولم تكن الاحكام وكذا امن اسلم في دار الحرب ولم يجز
البناء يتحقق الاسباب في حقه ولا يجب العبادات عليه واشار الشافعي الى جوابهما
بقوله جعلها الشرع اسباباً لها فاننا لا نقول ان الاسباب موجهة بنفسها حتى يلزم

المذهب الاول

المذهب الثاني

كالج بالبيت والصوم بالشهر والصلوة بأوقاتها والعقوبات بأسبابها
والكفارة التي هي دائرة بين العباداة والعقوبة بما تنضاف اليه

قلعه عن الله تعالى اذا لم يجلب لا يتصور الا من مفترض لكن السبب ما يكون موصلًا الى الحكم فإضافة
الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره كما ترى في القتل فانه يحصل حقيقة باله كالسيف ومع
ذلك يضاف الى القاتل حتى يجب عليه التصاص ولا تجعل الاسباب موجبة الا يجعله تعالى
ايها اذن ذلك فنقول قبل ورود الشرع لم يجعل الله لها اسبابا ولما سقطت العبادات عن من آمن
ولم يجر الينا فسبب على دفع المحرم والمذنب هيب الثالث لجمهور الاشاعرة وهو انه
فرا بين حقوق العباد والعقوبات وبين العبادات فقالوا ان الاول له اسباب يضاف
وجوبه اليه لانه حاصل بكسب العبد يضاف اليه واما الثاني اى العبادات فلا يضاف
وجوبها الا الى ما يجب الله تعالى وخطابه ونحن نقول ان هذا الفرق ضعيف لانه لما جاز اضافة بعض
الاحكام الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرهما الى الاسباب بالدليل وهذه امثلة للاسباب
كالج بالبيت متعلق وجوبه بالبيت لان سبب وجوب الحج البيت لانه يضاف الى البيت
في الشرع قال الله تعالى وسم على الناس حج البيت والاضافة دليل السببية كما ستعرف و
اما الوقت فشرط لجواز الاداء وليس بسبب لانه يضاف اليه والصوم متعلق وجوبه بالشهر
فهو سببه لانه يضاف اليه ويكرر بتكرره ويصوم الاداء بعد دخول الشهر لا قبله لكنهم
اختلفوا بعد كونه سببا فذهب القاضي الامام ابو نريد وصدر الاسلام الى ان سبب
وجوب الصوم الايام دون الليالي فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك
اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له وذهب الامام السرخسي الى ان السبب مطلق
شهود الشهر يستوى فيه الايام والليالي والصلوة متعلق وجوبها بأوقاتها فيكون اوقات
الصلوة سببا لوجوبها لان الصلوة تنضاف اليها ويكرر بتكررها ولا تنعم قبلها وتعم بدخولها
والعقوبات اى الحد وديتهن وجوبها بأسبابها وهي الجنائيات التي تنضاف الحد وديتها كالزنا
والسرقة فيقال حد الزنا وحد السرقة فيكرر الحد ويكررهما ولا تجب قبلها بل تجب
بعدها والكفارة التي هي دائرة بين العباداة والعقوبة لانها عبادة من وجه حيث
لا تجب على الكفار وعقوبة من وجه حيث يترتب على الجناية فوجوبها يتعلق
بما تنضاف الكفارة اليه اى يجعل وجوب الكفارة متعلقا بالسبب الذي

الذي لا يتجزى

من سبب متردد بین الحظر والاباحۃ والمعاملات بتعلق البقاء المقدوس بتعاطفها والايمان بالآیات الدالة على حدث العالم وانما الامر لا يلزم اداء ما وجب عليه سببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

يعلم اضافة الوجوب اليه ثم يتبعه بقوله من سبب متردد بين الحظر والاباحۃ یعنی لما كانت الكفارة دائرة بين العبادۃ والعقوبة جعل سببها امرًا ذا اثرين الحظر والاباحۃ ليناسب السبب والسبب قتل الخطاء فانه دائرين الحظر والاباحۃ اما الحظر فلهذا القوي واما الاباحۃ فلان الرعي الى الصيد امر باح فلهذا القتل سبب لوجوب الكفارة الدائرة بين العبادۃ والعقوبة تضاد العبادۃ الى الاباحۃ والعقوبة الى الحظر ولهذا لم يجعل المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببًا لها كما لا يصح المباح المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحث سببًا لها والمعاملات كالبيع والشراء والنكاح وغيره مشروعة بتعلق البقاء اى بقاء العالم والنفس والجنس المقدور اى المحكوم من الله بتعاطفها اى بمباشرة المعاملات یعنی السبب لمشروعية المعاملات بقاء العالم المتعلق بمباشرة تعاطفها لان بقاء العالم المتروط بنوع الانسان (الذي يقتضي البقاء في الأمور الصناعية في الغذاء واللباس والسكن اللق لا يمكن وجودها بخير معاونة ومشاركة بين افراده والى اذرواج بين الذكور والاناث) محتاج الى اصول كلية من عند الشارع ليحفظ العدل والنظام بينهم وهي المعاملات الشرعية فانتقل لما كان بقاء العالم محتاجًا الى المعاملات كانت المعاملات سببًا للبقاء فكيف يكون البقاء سببًا لها قلت البقاء ليس سببًا لوجودها حتى يصح ما قلتم بل هو سبب لمشروعيتها فامل والايمان بالله تعالى كما هو باحتمائه وصفاته متعلق وجوبه بالآيات الدالة على حدوث العالم فسبب وجوب الايمان بالله هو حدث العالم اى كون جميع ما سوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقًا بالعدم وهو في الحقيقة يلجأ الى الله تعالى كسائر الایجابات لكنه في الظن منسوب الى حدوث العالم تيسيرًا على انعباد وقطعًا لشبهة المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر لا نكر المعاندين وجوبه ولم يكن الالتزام عليه وانما اخر الايمان اشارة الى ان الانسان له ان يكون على الايمان اخر الله اختمنى بالايمان وانما الامر لا يلزم اداء ما وجب عليه سببه السابق كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء هذا جواب عن اعتراض منكري الاسباب وهو انه ان كان الوجوب بالاسباب لزم تحصيل الحاصل لكون الامر

وكذلك هذا الأصل إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغنى
عليه إذا لم يزد المجنون والأغماء على يوم وليلة وإنما يعرف السبب بنسبة
الحكم اليه وتعلق به لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون سبباً له

لأن إيجاب اتفاقاً وتقريراً الجواب أن هنا شيئاً الأول نفس الوجوب والثاني وجوب الأداء وهما
متغايران نفس الوجوب إنما يتعلق بالأسباب ولا يحصل منه وجوب الأداء إذا ما يكون الشيء واجباً
في الذمة ولا يكون أدائه واجباً في الحال كما ترى في البيع بالثمن الموجل فإن الثمن هنا واجب في
الذمة بنفس البيع وليس أدائه واجباً في الحال نعم يجب أدائه بعد الطلب كذلك وجوب الأداء يتعلق
بالأمر بعد كون الشيء واجباً بسببه السابق عليه وذلك لا يدل على دليل هذا الأصل وهو أن نفس الوجوب
بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر إجماعهم على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم
يزدد المجنون والأغماء على يوم وليلة يعرف إجماع الفقهاء على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب
والأمر كالتائم والمجنون والمغنى عليه إذا لم يزد وجوبه وأغماؤه على يوم وليلة دليل صريح على
أن نفس الوجوب بالأسباب ووجوب الأداء بالأمر إذ ليس في حكمهم الأمر لعدم أهليتهم للخطاب
ومع ذلك يجب عليهم قضاء الصلوة والقضاء فرع الوجوب فعملان الوجوب بالسبب فإن قلت
وجوب القضاء بعد لاقاة والانتباه عبادة مبتدئة واجبة بخطاب جديد لا بالسبب قلت لو كان
كذلك لما وجب عليه رعاية شرائط القضاء كالنية وغيرها وقوله إذا لم يزد المجنون والأغماء على
يوم وليلة احتراز عن المجنون والأغماء الذين زادوا على يوم وليلة فأنهما إذا زادوا على يوم وليلة لا يجب
قضاء ما فات من الصلوة عليهم والأمر على الشافعي لا يصح إلا بالنائم لأن عندنا لا يجب عليها الصلوة
إذا كان المجنون والأغماء مستوعباً وقت صلوة واحدة ولما فرغ من اثبات هذا الأصل شرع في
بيان إمارته كون الشيء سبباً فقال وإنما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه وتعلق به يعني علامة
كون الشيء سبباً للشيء أمران أحدهما أن يضاد الحكم اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر و
حجر البيت وحد الشرب وكفارة القتل وإن يتعلق به بأن لا يوجد بدونه ويحدث به وذلك
لأن الأصل في إضافة الشيء إلى الشيء أن يكون الشيء المضاف إليه سبباً له أي للشيء المضاف
وإن يكون الشيء المضاف حادثاً بالمضاف إليه كقولك كسب فلان أي حدث بفعله لأن
الإضافة لما كانت موضوعاً للتمييز كان الأصل فيها الإضافة إلى أخص الأشياء
ليحصل التمييز وأخص الأشياء بالحكم إنما هو سبباً لأنه ثبت به فكانت الإضافة إليه أصلاً

وانما يضاف الى الشرط مجازا وكذا اذا لازم فتكرره بتكرره دلالة
يضاف اليه وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر
شرطا مع وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس
في كونه سببا وتكرس الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب
الزكاة بتكرره الحول

ولما كان يتوهم ان الشيء كما يضاف الى السبب يضاف الى الشرط دفع بقوله وانما يضاف الى
الشرط مجازا العلاقة المشابهة لان الحكم يوجد عنده ايضا فتشابه الشرط العلة من هذا
الوجه ولا عبرة بالمجاز لان المعتبر هو الحقيقة وثانيهما ما بين للمم بقوله وكذا اذا لازم فتكرره
بتكرره دل جواب اذا ان يضاف اليه يعنى كما ان الاضافة دليل على السببية كذلك
ملازمة الشيء بالشيء وتكرره بتكرره دليل على السببية لان الامور تضاف الى اسبابها
الظاهرة فلما تكررا الحكم بتكرره الشيء دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه
والوجوب فيما نحن فيه امر حادث فلا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا امر
او الوقت والامر لا يصلح ان يضاف اليه لا لا يدل على التكرار ولا يحتمله كما عرفت فتعين
الوقت للسببية وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر أى وقته شرطا مع وجود

له في الترتيب
ما يجوز ان يقال
بكفاية ١٢ منه

الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يترجم الراس في كونه سببا جواب سوال يرد هنا وهو ان
صدقة الفطر كما يضاف الى الراس ويقال زكاة الراس كما في قول الشارع زكاة رؤوس
الناس بكثرة فطرهم بقول رسول الله صاع من التمره يضاف الى الفطر فيقال صدقة الفطر
نبأى وجه جعلتم الراس سببا والفطر شرطا دون عكسه مع ان الاضافة الى الفطر اكثر تقرير
الجواب انما وقع التعارض بينهما في السببية لوجود الاضافة رجحنا الراس لاجل وصف
المؤنة اى القيام بكفاية المتعلقين لان صدقة الفطر انما وجبت وجوب المؤنة لان النبي
صل الله عليه وسلم قال وايدى اليمن تعول رهاه البخارى وعن ابن مبررة وحكيم ومسلم
عن حكيم وحده فعلم انه عليه السلام اجراها مجرى المؤنة والاصل في وجوب المؤنة هو
الرأس لا يبنى عليه دون الوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت ولما كان يرد عليه
ان الترجيح للوقت لان وجوب الصدقة يتكرر وتكرره وهذا علامة السبب لا يوجد في الرأس لانه
لا تكرر فيه اجاب عنه بقوله وتكرر الوجوب بتكرره الفطر بمنزلة تكرره وجوب الزكاة بتكرره الحول يعنى

بمضى

بمضى

بمضى

لان الوصف الذى لاجله كان الرأس سببا وهو المؤنة يتجدد بتجدد الزمان
كما ان الغناء الذى لاجله كان المال سببا وجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول و
يصير السبب بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وعلى هذا تكرر العشر
والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخراج
وفي الخراج حكما بالتمكن من الزراعة فصل في العزيمة والرخصة
وهي في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض

تكرر وجوب الصدقة ليس بتكرار لشرط الذي هو الفطر بل بسبب تكرار السبب هو الرأس وهو وان
لم يكن متكررا حقيقة لكنه جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الفطر اى وقت كان المال الذى هو سبب
الزكوة جعل متكررا تقديرا لاجل تكرار الحول الذى هو شرط له لان الحول يتضمن فصلا اربعة
يتفاوت فيها الاسعار ويحقق الغناء الذى هو وصفه المال جعل كانه متكرر فكذلك الحال في الرأس

بمضى

لان الوصف الذى لاجله كان الرأس سببا للوجوب وهو اى الوصف المؤنة يتجدد بتجدد الزمان

كما ان الغناء الذى لاجله كان المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب بتجدد
الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه يعنى على اصرار الرأس سببا لوجوب الصدقة بوصف المؤنة كما عرفت
وهي تتجدد بتجدد وقت الفطر كان الرأس بمنزلة المتجدد بنفسه لتجدد وصفه كان النصاب سبب
لوجوب الزكوة بوصف الغناء والغناء يتكرر بتكرار الحول صار المال متكررا بنفسه لتكرار وصفه حتى
يتكرر وجوب الزكوة في نصاب احد بتكرار الحول وعلى هذا الطريق وهو ان السبب يتكرر بتكرار الوصف

ن

تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب وهو الارض النامية في العشر حقيقة بالخراج وفي الخراج
حكما بالتمكن من الزراعة يعنى مع ان السبب للعشر والخراج واحد وهو الارض النامية حقيقة
في العشر والارض النامية تقديرا في الخراج بان يتمكن الغناء من الزراعة يتكرر وجوبها بسبب
تكرار وصف السبب وهو الخراج حقيقة في العشر ولا تمكن في الخراج وذلك لان بتكرار الوصف جعل
السبب متكررا تقديرا في تكرر الحكم بتكراره التقديرى فاذا حدث الخراج من الارض تحققتا يجب
العشر وان اصبحت الارض اقل يسقط تيسيرا بحال المسلم وتكرر الوجوب بتكرار الغناء واذا وجد
التمكن من الزراعة وجب الخراج سواء زرع الارض او عطلها لانه يلقى بحال الكافر للتعول في الدنيا
فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة التقصد المؤكد يقال عزمت على كذا وهى في
احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض يعنى العزيمة في الشريعة

بمضى

والرخصة اسم لما بنى على اعذار العباد والعزيمة اقسام اربعة
فرض وواجب وسنة ونفل فالفرض ما ثبت وجوبه بدليل لا شبهة
فيه وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا بالبدن حتى يتكفر
بأحده ويفسق تاركه بلا عذر والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه
شبهة وحكمه للزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين حتى لا يكفر
بأحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

اسم لاحكام لا يكون شرعا باعتبار العوارض كالافطار شرع بالمرض والسفر بل يكون حكما اصليا
شرع ابتداء من الله تعالى سواء كان متعلقا بالفعل كالامورات او بالترك كالحرمات والرخصة
في اللغة اليسر والسهولة وفي الشرع اسم لما بنى على اعذار العباد اي الرخصة في الشريعة اسم لاحكام
يكون شرعا باعتبار اعذار العباد كافطار الصوم فانه مبني على الغدو وهو السفر والمرض وكذا قصر
الصلوة وغيرها من الاحكام والعزيمة اقسام اربعة لانها لا تخلو من ان يكفر بأحدها ولا الاول
فرض والثاني لا يخلو ما ان يعاقب بتركه ولا الاول واجب والثاني لا يخلو ما ان يفسق تاركه للملزمة
اولا الاول سنة والثاني فعل والحرام داخل في الفرض باعتبار اتركه وكن المكروه في الواجب و
المباح ليس بداخل في القسم لان المقسم هو المشرع بمعنى ما شرعه الله لعباده فالفرض ما ثبت
وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كالايمان والاركان الاربعة الصلوة والزكاة والصوم والحج
وحكمه للزوم علما وتصديقا بالقلب العلم القطعي اعم من التصديق بالقلب لانه يحصل بخير
اختبار كما كان للكفار كما قال الله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم والتصديق يكون باختبار
فلذا لم يكونوا من المصدقين المؤمنين فهذه من عطف الخاص على العام وعملا بالبدن بعض يجب
العمل بالبدن ايضا مع التصديق بالقلب ان كان من العمليات والا فالصديق بالقلب كاف
حتى يكفر بأحده اي ينسب الى الكفر منكروه فغيره على العلم والتصديق ويفسق تاركه بلا عذر
ان لم يكن التارك على سبيل الاستخفاف بالشريعة والا فلو كفر وهذا اقرب على العمل بالبدن قوله
بلا عذر احتراز عن الترك بعذر فان التارك بالعذر الشرعي لا يكون فاسقا والواجب ما ثبت
وجوبه بدليل فيه شبهة سواء كان الشبهة في ثبوت ذلك الدليل كخبر الواحد وفي دلالة كالعالم
المختص ببعض البعض والمأول وحكمه للزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين فاني دليل من
الشبهة حتى لا يكفر بأحده لا نقطاع العلم القطعي ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد

فأما

وأما متا ولا فلا والسنة الطريقة السلوكية في الدين وحكمها أن يطالب المرء بأقامتها من غير افتراض ولا وجوب لأنها طريقة أمرنا بأجرائها فيستحق اللامة بتركها والسنة نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكرهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسير النبي عليه السلام في قيامه وعوده ولباسه وعلى هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره او قد اساء او لا بأس به

بأن لا يرى العمل واجبا لان يتهاون بها فان التهاون بالشر كفر وأما متا ولا فلا أي فان ترك العمل باخرا الأحاد بطريق التأويل بأن يقول هذا الخبر ضعيف أو مخالف لكتاب فلا يفسق فيه لان هذا الترك ليس لأجل الهوى بل لأجل التحقيق والتدقيق كما توارث به العلماء والسنة الطريقة السلوكية في الدين سواء سلكها النبي صلى الله عليه وسلم أو الصحابة وحكمها أن يطالب المرء بأقامتها احترزا به عن النفل لان غير مطالب من غير افتراض احترزيا عن الفرض ولا وجو احترزيا عن الواجب وهذا التعريف والحكم لسنة الهدى لا المطلق السنة والتعظيم الثاني لمطلق السنة ثم استدلل على قوله يطالب المرء بأقامتها بقوله لأنها أي السنة طريقة أمرنا بأجرائها بقوله عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ثم أخرج أبو داود والترمذي وابن ماجه فيستحق التارك اللامة أي الملازمة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى بتركها وهذا تفريع على قوله فيطالب المرء بأقامتها والسنة المطلقة نوعان أحدهما سنة الهدى كالجماعة والأذان والأقامة وتاركها يستوجب يسيئ جزاء اساءة وجزاء كراهية وهو اللوم والعتاب حتى لو اصره لم يصح على تركها يقال تلوا بالاسلاح مهاجبا الامام كما ورجت بالأحاديث الصحيحة والآثار القوية وثانيها سنة الزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة وكرهية كسير النبي عليه السلام في قيامه وعوده ولباسه السير جمع السيرة وهي المصلحة فخصاله عليه السلام في القيام والعودة واللباس وغيره لم تصدر رخصة على وجه العبادة قصد الجلب على سبيل العادة فيشأب المرء على فعلها ولا يعاقب على تركها وعلى هذا أي على ان السنة نوعان نوع يوجب تركها اساءة وكرهية ونوع لا يوجب تركها ذلك يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله أي قول محمد يكره او قد اساء او لا بأس به يعني لما ثبت ان السنة بعضها يوجب اساءة وكرهية وبعضها لا يختلف اجوبته ذكرها في الميسوط في باب الاذان فحيث لم يترك السنة المؤكدة أي سنة الهدى قال في جوابه يكره وقد اساء كما قال ويكره

وحيث قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب والنفل اسم للزيادة
ونوافل العبادات ثم وائد مشروعة لنا لا علينا وحكمه انه يثاب
المرد على فعله ولا يعاقب على تركه ويضمن بتركه بالشروع عندنا
لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه

الاذان قاعداً وبكثرة تكرار الاذان في مسجد محلة لمخالفة السنة وان صلى اهل مصر جماعة
بغير اذان واقامة فقد اساء وترك السنة المشهورة وحيث لم ترك سنة الزائد قال في
جوابه ولا بأس كما قال ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم آخر ففي كل موضع قال قد اساء او يكره
يعلم انه من حكم سنة الهدى لان الاساءة والكراهة لا يلزم الا بتركها وفي موضع قال
لا بأس يعلم انه من حكم سنة الزائد لان عدم البأس انما يكون بتركها وحيث قيل يعيد
فذلك القول يدل على انه من حكم الوجوب كما قال ولا يؤذن للصلاة قبل دخول وقتها ويعاد
في الوقت اقول انما اورد المصنف هذا لتمام القائفة والا فلا دخل لمن المبحث لان الكلام
في السنة لا في الواجب والنفل في اللغة والشرع اسم للزيادة لكن في اللغة الزيادة عامة سواء
كانت في الاعيان او الاعراض وسواء كانت في العبادة او غيرها وفي الشرع الزيادة خاصة وهي
زيادة على الفرائض والواجبات والسنة واليه يشير بقوله ونوافل العبادات زوائد على الفرائض
والواجبات والسنة مشروعة لنا لا علينا أي مشروعة لنفعنا حتى لو فعلنا ما استحق الثواب
غير مشروعة لصورتنا حتى لو لم نأت بها لا يلزم علينا بتركها العقاب والملامة كما
ستعلم من حكمها وحكمه أي النفل انه يثاب المرء على فعله لانه عبادة والعبادة
سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه بخلاف الفرضية والوجوب وكذا لا يلام
على تركه بخلافه عن السنة ويضمن بتركه بالشروع عندنا هذه مسئلة خلافية
بيننا وبين الشافعي وهي ان من شرع في النفل سواء كان صوماً او صلوة يلزم عليه اتمامه
عندنا حتى لو افسده يلزم عليه القضاء وذلك لان المؤدى صار لله تعالى مسلماً اليه حاصل
الدليل انه لما شرع في النفل فقد أدى جزؤه منه وصار هذا الجزء مسلماً ومقوضاً اليه
تعالى فوجب صيغته عن البطلان وذلك لا يمكن الا باتمام الباقي لان الصلوة والصوم
لا يفيد حكماً ولا يترتب عليهما اثر والممكن تاماً بان يكون شفعاً او صوماً فان ادى بعض
الصلوة وبعض الصوم فعليه ان يتمه ولا يلزم ابطال عمله لان بعض الصلوة والصوم

وهو كالإند صا ربه تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء
الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى واما الرخص
فانواع اربعة

لا يفيد حكما وهو حرام لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم فان افسد فعله ان يقضيه تكون
فيه صيانة وهو كالإند صا ربه تسمية لا فعلا اى الشرع في النقل مقيس على النذر فالنذر يصير ربه
تعالى بمجرى الذكربان يقول ربه على ان اصوم او اصلى ركعتين من غير احتياج الى فعله والشرع فيه
ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى يعنى المنذور
والمؤدى يصير كل واحد منهما حقاسه تعالى اما المؤدى فلكونه مسلما اليه بفعل العبد واما
المنذور فلانه جعل ربه بمجرى التسمية ولا شك ان ما يصير ربه فعلا اقوى مما يصير له تسمية
لانه بمنزلة الوعد ثم لصيانة هذا الذكر وهو النذر ابتداء فعل المنذور واجب باتفاق بيننا وبينكم
فلان يجب بقاء الفعل فى المؤدى الذى هو اقوى من المنذور لصيانة ابتداء الفعل اولى واخرى
لان الدوام والبقاء على الفعل اسهل من ابتداءه والحاصل لما كان فى النذر رعاية الذكر واجبا
بالاتفاق حتى يلزم على الناذر شروع الفعل بمجرى الذكر فان يجب رعاية الفعل الذى صدر
من المتقل بان يلزم عليه اتمامه اولى من وجهين الاول ان الفعل اقوى من الذكر والثاني ان اتمام
اسهل من الابتداء وقال الشافعى لا يلزم عليه الا تمام حتى لو افسد ولا يجب عليه القضاء لان النقل
وجوب ان يكون حال البقاء على وصف الابتداء فكما لا يجب عليه ابتداءه لا يجب عليه بقاءه ما ائراه
ابوداود والترمذى عن ام هانئ قالت لما كان فقر مكتة جاءت فاطمة فجعلت عن يسار رجل الله عليه السلام
وام هانئ عن يمينه فجاءت وليدة ببناء فيه شراب فتاولته فشرب ثم اكله وام هانئ فشربت منه فقال يا رسول
الله لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها ان كنت تقضين شيئا قالت لا فقال لا يصرف ان كان تقوعا القول المراد
عدم المضرة الاخرية من الاثم لما كان تبركا باعطائه عليه السلام واما القضاء فلازم ولما ائراه الترمذى عن
عائشة رضي الله عنها قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقالت
حفصة يا رسول الله انكنا صائمتين فعرض لنا طعام فاشتهيانه فاكلنا منه فقال اقضيا يوما اخر مكانه
واما الرخص فانواع اربعة بالاستقلال ووجه الضبط انه اما ان يكون الرخصة محققة او لا بل يكون اطلاق
الرخصة عليها مجازا وكل منها اما كامل في كونه حقيقة او في كونه مجازا ولا نصارت الاقسام اربعة
وهذا التقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقته فانه نعم ما توهم ان التقسيم فاسد لمجوز

نوعان من الحقيقة أحدهما أحق من الآخر ونوعان من الجواز
أحدهما أتم من الآخر فاما أحق نوعي الحقيقة فما استقيم مع
قيام المحرم وقيام حكمه جميعاً مثل اجراء المكروه بما فيه الجواز
كلمة الشراك على لسانه وافتراؤه في نهار رمضان
واتلافه مال الغير

بعض الأقسام عن المقسم وذلك البعض هو ما يكون اطلاق الرخصة عليه جازاً نوعان من الحقيقة
أى من حقيقة الرخصة وهى ما تبقى فيه عزيمة محمولة فلما كانت العزيمة ثابتة كانت الرخصة
ايضاً في مقابلتها حقيقة أحدهما أحق من الآخر أى أحد النوعين أحق بكونه رخصة من الآخر
ذلك لان في القسم الأول منهما لما كانت العزيمة موجودة من كل الوجه كانت الرخصة ايضاً
حقيقة من جميع الوجوه بخلاف الثانى فان العزيمة فيه موجودة من بعض الوجوه فيكون الأول في كونه
الرخصة حقيقة أحق من الآخر لان مداه حقيقة الرخصة على وجود العزيمة كما عرفت أننا ونوعان
من الجواز أى يطلق اسم الرخصة عليها بطريق الجواز أحدهما أتم في كونه جازاً من الآخر ففي القسمين
الآخرين لما فانت العزيمة من البين ولم تكن موجودة فانت حقيقة الرخصة ايضاً فيكون اطلاق
اسم الرخصة عليها جازاً أتم في القسم الأول منهما لما فانت العزيمة في جميع السواد كانت
الرخصة أتم الجواز حيث لم يبق له شبهة من الحقيقة بخلاف القسم الثانى فان العزيمة في
بعض مراده موجودة كانت جازية الرخصة فيه انقص فاما أحق نوعي الحقيقة فما استقيم أى
عومل به معاملة المباح في سقوط المواخذة لا انه يصير مباحاً مع قيام المحرم وقيام حكمه
جميعاً فلما جمع فيه المحرم والحرمه فيكون الكف عن عزيمة ومع ذلك رخص فيه للعذر
فيكون فيه حقيقة الرخصة مع كمالها مثل اجراء المكروه بما فيه الجواز كلمة الشراك على لسانه
بان أكرهه رجل بما فيه الجواز من قتل نفسه او عضوه لا بما دونه وقال اما ان تكلمت بكلمة الشراك
او تملك او قطعت يديك او رجلك فله رخصة باجراءها على لسانه بشرط ان يكون قلبه مطمئناً
بالإيمان مع ان المحرم للشراك وهو حدث العالم والنصوص الدالة على الحرمه والحرمه كلاهما
موجودان والعزيمة في الكف عنها حتى لو صبر ومات لمات شهيداً وانظاره في نهار رمضان بان
أكراه الصائم بما فيه الجواز على الانظار فله رخصة في الانظار مع قيام المحرم وهو مشهور ورمضان والحرمه
مع ان العزيمة عدم الانظار حتى لو صبر ومات لمات شهيداً واتلافه مال الغير فانه اذا أكرهه

وجبايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى
واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه كلف
المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما
ولهذا اصر الاداء منهما ولو ماتا قبل ادراك عدة من ايام اخر
لم يلزمهما الامر بالفدية

عليه رخص له ذلك لان حقه يفوت راسا وحق الغير باق بالضمآن مع ان المحرم والحرم كلاهما
موجودان والعزيمة فيه الترتيب حتى لو صدر وقتل لمات شهيدا وجبايته على الاحرام حتى لو اكره
المحرم بما فيه الجاء على ان يحق على احرامه فله رخصة فيه لان حقه يفوت راسا وحق الله باق
مع قيام المحرم والحرم والعزيمة فيه الترتيب حتى لو قتل لمات ماجورا وتناول المضطر مال
الغير اى من اضطر بالخصصة فله ان ياكل مال الغير لان حقه يفوت بالموت راسا و
حق المالك مرمى بعده بالضمآن مع ان المحرم والحرم متواجدان والعزيمة عدم الاكل
وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف يعنى من خاف على نفسه وترك الامر بالمعروف
للسلطان الظالم جازاه ذلك مع ان المحرم وهو الوعيد والحرم متواجدان والعزيمة ان يأمر
بالمعروف وحكمه اى حكم هذا النوع من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى حتى لو مات في
جميع الصور ايات ماجورا واما النوع الثانى فما يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه الى زمان
نحو والعدو فمن حيث ان السبب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخي
عنه كان غير احق كلف المريض والمسافر يستباح مع قيام السبب وتراخي حكمه فيهما يعنى ان
المريض والمسافر يرخس لهما في الافطار للعدو مع ان السبب الموجب للصوم وهو شهود الشهر
موجود في حقهما لكن الحكم وهو وجوب الاداء تراخي في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر
ولهذا اى لاجل قيام السبب في حقهما اصر الاداء منهما حتى لو صاما بنية الفرض يجوز
لما روى مسلم والبخارى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لحمنة ابن عمر والاسلمى
ان شئت فصم وان شئت فافطر وهذا تفريع على قيام السبب في حقهما ولو ماتا
قبل ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية هذا تفريع على
تاخير الحكم عنهما اذ لو كان الوجوب ثابتا في حقهما للزمهما

وحكماء الصوم افضل عندنا لكامل سببه وتردد في الرخصة
والعزيمة تؤدي معنى الرخصة من حيث تضمنها ليس موافقة
المسلمين الا ان يخاف الهلاك على نفسه فليس له ان يبذل نفسه
لاقامة الصوم لان الوجوب عنه ساقط بخلاف النوع الاول واما
اتمروعي المجاز كما وضع عنا من الاصر والاغلال

الامر بالفدية كالمكره على الفطر في نهار رمضان اذا فطر ومات قبل ادراك زمان القضاء يلزم
الامر بالفدية وحكماء حكم هذا النوع من الرخصة ان العمل بالعزيمة اولى بوجوب احدهما
كمال السبب وثانيهما التردد في الرخصة كما استعمل حتى ان الصوم افضل عندنا لكامل
سببه وهو شهر والشهر وتأخير الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المجهل وتردد في
الرخصة يعنى الرخصة انما تكون لليسر واليسر لا يتعين في الافطار بل هو قد يكون في الصوم
لاجل موافقة المسلمين وشركته مع سائر الناس واليه يشير بقوله فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
من حيث تضمنها ليس موافقة المسلمين فكملت العزيمة لحصول معنى الرخصة فيها
مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حتى الله تعالى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله

الصوم افضل يعنى ان عندنا العمل بالعزيمة اولى في كل حال الا ان يضعف الصوم فخر
الفطر اولى بالاتفاق كما اذا كان منعه المجهد او مشاغل اخرى فليس له ان يبذل نفسه
لاقامة الصوم لان الوجوب اى وجوب الاداء عنه ساقط اى متاخرا لادراك عدة من ايام اخر
كما قال الله تعالى من كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فان صام ومات يموت أثموا
اليه يشير بقوله عليه الصلوة والسلام ليس من البر الصيام في السفر ثم اذ الشيطان بخلاف النوع
الاول لان الحكم لم يتأخر فيه عن السبب فكان العامل بالعزيمة فيه مقبلا نحن الله تعالى فلو مات
كان ما حروا وقال الشافعي في احد قوليه والشعبي وسعيد بن المسيب والاوزاعي واحمد ان
الافطار اولى لما روي به وما روى مالك والشافعي وابوداود عن انس قال سافر ناعم النبي صلى الله
عليه وسلم في رمضان فصام بعضنا وفطر بعضنا فلم يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر
على الصائم واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال يعنى النوع الاول (من
القسمين الاخيرين) الذي هو اتمر كونه مجازا في اطلاق اسم الرخصة عليه هو ما سقط
عنا ولم يشترع في حقنا من المعن الشاذ ولا اعمال الثقيلة كقطع الاعضاء والمخاططة

الى ان يخاف الهلاك على نفسه

فان ذلك يسمى رخصة مجاز لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا
فلم يكن رخصة المجاز امن حيث هو نسخ تخفيض او اما
النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة
كالعينية المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من ااصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد

وقتل النفس بالتوبة وعدم جواز الصلوة في غير المسجد وعدم التطوير بالتمرد وعدم مخالطة
الحائضات في ايامها وقرمى الشحوم والعروق في العوم وتحرير البيت وعدم صلاحية الزكوة
والغنائم لشي سوي المحرق بالنار وغير ذلك من الاحكام الثابتة التي كانت في امر سابقية و
رفعت عن هذه الامة تكريما وتخفيفا والاصح بالكسر الشدة والاعلال جمع غل فان
ذلك اى وضع الاحكام الشاقة وسقوطها عما يسمى رخصة مجاز لان الاصل اى العزيمة
في تلك الاحكام ساقط لم يبق مشروعا حتى لو عملنا بما اجازنا اثمنا وعوتبنا فلم يكن
ذلك الوضع والاسقاط رخصة حقيقة لانها فرع العزيمة المجاز من حيث هو نسخ تخفيض
تخفيفا يعنى انما سمينا رخصة باعتبار انه نسخ ثبت تخفيفا فذهت الاحكام في الحقيقة
منسوخة ولكن يطلق عليها اسم الرخصة مجازا لاجل اشتراك الرخصة والنسخ في
اسقاط الاحكام ولما لم يبق في هذا القسم العزيمة اصلا صار هذا القسم اتم في
كونه مجازا واما النوع الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة اى
في بعض المواضع سوى موضع الرخصة فمن حيث انه لم يبق مشروعا في موضع
الرخصة صار اطلاق اسم الرخصة عليه مجازا ولكنه مشروعي في بعض المواضع فلذا
صار انقص في المجازية وادون فيها من القسم الاول من القسمين الاخيرين كالعينية
اى تعين المبيع وحضوره في البيع المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع من ااصلا
وهو السلم حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد يعنى العينية في عامة
البيوع شرط لينتهى القدرة على التسليم ولان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن بيع
ماليس عند الانسان رواه الترمذي والنسائي والوداؤد بمجناه ثم سقط اشتراطها في المسلم
بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت مفسدة للعقد لا معصية له فاطلاق اسم الرخصة على

ل
طوق وبنز

١٣

وكذلك الخمر والميتة سقط حرمتها في حق المكروه والمضطر أصلاً للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه وكذلك قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا

العينية في السلم مجاز من حيث انها لم يبق فيه مشروعة أصلاً اذ حقيقة الرخصة مبنية على المشروعية أي العزيمة ولكنها مشروعة في الجملة أي في مواضع أخرى من البيوع فلها شبهة بحقيقة الرخصة فلذا صار انفس في المجازية وكذلك أي سقوط العينية في السلم سقوط حرمة الخمر والميتة فإنه سقط حرمتها في حق المكروه بالفهم والمضطر أصلاً للاستثناء الواقع في قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فقوله إلا ما اضطررتم استثناء من قوله ما حرم عليكم فكانه قيل وقد فصل لكم ما حرم عليكم في جميع الأحوال إلا حال الضرورة فتبدلت الحرمة بالإباحة في حقها ولم يبق الحرمة مشروعة وعزيمة حتى لا يسعهما الصبر عنهما أي عن الخمر والميتة عند الضرورة فإن لم يأكل الميتة ولم يشرب الخمر في هذا الوقت ومات يموت أماً فاطلاق اسم الرخصة على أكلها وشربها مجاز من حيث لم يبق الحرمة في حقها أصلاً ولكن حرمتها باقية في حق غيرهما فحصل له شبهة حقيقة الرخصة فلذا صار هذا القسم انفس في المجازية وعن أبي يوسف والثاني أنه لا تسقط الحرمة ولكن يؤخذ بها كما في إجراء كلمة الكفر بالأكراه فيكون من قبيل القسم الأول من القسمين الأولين ودليلهما قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه إن أمه غفور رحيم فاطلاق المغفرة دليل صريح على قيام الحرمة لأن الغفران يترتب على ارتكاب الممنوع والجواب أن المضطر قلما يكتفي بقدر الضرورة والتجاوز عن هذا النقطة ممنوع فلذا أورد المغفرة بقوله غفور رحيم ويظهره ثمرة التحلات فيما إذا حلف لا يأكل حراماً فأكل الميتة في حالة الاضطرار مجتث عندهما لا عندنا وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح أصلاً لعدم سرية الحدث إليه لأن استئثار القدم بالحف يمنع سرية الحدث إلى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث في الطهارة الحكيمية ثبت أن الغسل الذي هو العزيمة ينساقط في هذا الموضع فاطلاق اسم الرخصة عليه بطريق المجاز ولكنه مشرع في حال عدم التحف فكان انفس في المجازية فكان كسقوط العينية والحرمة فيما تقدم وكذلك أي مثل ما تقدم قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا أي اسقاط العزيمة حتى لا يجوز العمل بها

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء لا يحتمل الزيادة عليه وانما جعلناها اسقاطاً محضاً استدلالاً لا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة سماء صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص

ولهذا قلنا ان ظهر المسافر فجره سواء في انه لا يحتمل الزيادة عليه وهو الركعتان وذلك لان السبب لم يوجب في حقه الا الركعتين فان صلى في الظهر اربعا كانت الاخيرتان نافلة ولا يجوز خلط النفل بالفرض قصد او عند الشافعي رخصة طرية والاولى فيها العمل بالعزيمة ودليله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وعلق القصر بالخوف ونفي فيه الجناح وانه لا يباحة دون الوجوب والجواب ان نفي الجناح انما هو لتطبيب انفسهم لمظنة ان يخطر بالهم ان عليهم جناح ان القصر وان قيل الخوف اتفاق لا يرتفع القصر عليه كما استعلم ودليلنا ما بينه المرح بقوله وانما جعلناها اي هذه الرخصة اسقاطاً محضاً للعزيمة استدلالاً لا يامرين احدهما بدليل يوجب الرخصة والثاني معناها اي بمعنى الرخصة اما الدليل فما روى عن عمر انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال النبي عليه السلام هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة وهذا حديث يعلى بن امية قال سألت عمر بن الخطاب قلت ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد الناس فقال لي عمر عجبت منه فسئلت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقة رواه مسلم الترمذي مع فرق يسير ولا في حيفته ايضا اثر عمر بن الخطاب قال صلوة السفر ركعتان وصلوة الضحى ركعتان وصلوة الظهر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه النسائي وابن ماجه واثربن عباس قال قد فرض الله الصلوة على نبيكم في الحضار اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة واثربن ثشة متفق عليه وحديث ابن عمر اخرجه البخاري سماء النبي عليه السلام صدقة والتصدق بما لا يحتمل التملك من وجه اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص وحاصل الدليل ان النبي عليه السلام سمي هذا القصر صدقة والتصدق بشئ لا يحتمل التملك

واما المعنى فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط
 الاكمال اصلا ولا ان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن رفقاً
 لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتأخير دون الصدقة
 بوجه ما لا يفزع القصاص وغيره يكون اسقاطاً محضاً لا يحتمل المردحى لا يتوقف على قبول
 العبد ولو كان المتصدق ممن لا تنزم اطاعته فان كان ممن تنزم اطاعته وهو الله تعالى فاولى بعدم
 المردحى فعلى هذا يكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها كما يقال فلان قبل الشرائع اعقدتها
 وعمل بها فاندفع ما قال الشافعى ان الصدقة لا تتم الا بقبول المتصدق عليه لهذا قال فاقبلوا
 فقبل القبول بقى على ما كان وقوله بما لا يحتمل التملك احتراز عن الصدقة بتلايين على من عليه الدين
 لانها تحتاج الى قبول المدين حتى ترتد برة لان الدين يحتمل التملك من المدين ولا يحتمل
 من غيره لانه مال من وجهه دون وجه فلا يكون المتصدق باسقاطاً محضاً واما المعنى فهو ان
 الاستدلال به ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فسقط اكمال اصلا والحاصل
 ان الاستدلال بمعنى الرخصة على وجهين احدهما هذا وهو ان الرخصة الحقيقة اذا ثبتت في شئ
 ثبت الاختيار للعبد بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان العزيمة ايضا
 تتضمن اليسر اما فضل ثواب كمال الاكراه على اجراء كلمة الكفر واما يسر الخليس في الرخصة كوافقة
 المسلمين في الصوم واذا لم يتحقق هذا ان الامر ان لا يتحقق اليسر في العزيمة فلا يكون للعبد
 الاقدام على العزيمة بل تسقط العزيمة فيكون الرخصة رخصة اسقاطاى اسقاطا العزيمة
 وفيما نحن فيه الامر كذا لان في اكمال الصلوة للمسافر ليس فضل الثواب اذ كمال الثواب
 انما يكون في اتيان العبد بجميع ما عليه والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وايضا ليس فيه
 يسر اخر فتعين الرفق واليسر في الرخصة خاصة وهي القصر فسقط الاكمال براسه والشافى
 ما بينه بقوله وان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن الاكال رفقاً لا يليق بالعبودية
 اذ يمكن الاقدام على الاكمال خاليا عن المنفعة والغرض والعبد لا يليق بحاله ذلك اذ هو من
 خصائصه تعالى وتقديس فانه يفعل ما يشاء من غير رفع يعود اليه ومضرة تندفع عنه
 ثم اجاب عن قياس الشافعى بقوله بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على
 الاسقاط لان النص فيه جاء بالتأخير وهو قوله تعالى فعدة من ايام اخر دون الصدقة
 بالصوم اى لم يحجى في النص ان الله تصدق بالصوم كما جاء في صلواته

والسیر فیہ متعارض فصار التحیز فیہ لطلب الرقی ولا یلزم العبد الماذون
فی الجمعة لان الجمعة غیر الظہر ولہذا لا یجوز بناء احدہا علی الآخر وعند
المغايرة لا یتعین الرقی فی الاقل عددا واما ظہر المسافر والمقیم احدہما التحیز
بین القلیل والكثیر لا یتحقق شیء من معنی الرقی وعلى هذا ینخرج من نذر بصوم
سنة ان فعل کذا ففعل وهو معسر یخیر بین صوم ثلثة ايام و بین سنة
فی قول محمد وهو شیء ایتة عن ابی حنیفة انہ رجع الیہ قبل موته بثلثة ايام

المسافر فلم یقط العزيمة فیہ فجز للجد ان یعمل بالعزيمة بخلاف صلوة المسافر فقیاسک علی هذا
غیر سدید ثم اوضح الفرق بین الصوم و صلوة المسافر بقوله والسیر فیہ ای فی الصوم حین العمل
بالعزيمة متعارض للسیر الذی یشیر الی الرخصة اذ فی العزيمة ایضا سیر وهو موافقة المسلمین فصار
التحیز فیہ ای بین الافطار والصوم لطلب الرقی فلا یشترک الاقدام علی الصوم خالیاً عن السیر اذ
فیہ سیر وهو موافقة المسلمین ولما کان یرد النقض (على ما ذکر من ان الاختیار اذ لم یضمّن السرفق
لا یشترک بالجدویة) بان العبد الذی اذن له مولاہ للجمعة یخیر بین ان یصل اربعاً وهو الظہر و بین
ان یصل رکعتین و هما الجمعة فہذا التحیز بین القلیل والكثیر من غیر رقی اذ لا سیر لہ فی الظہر

بل الرقی متعین فی الجمعة دفعہ بقوله ولا یلزم النقض بتغیر العبد الماذون فی الجمعة لان
الجمعة غیر الظہر ولہذا لا یجوز بناء احدہما علی الآخر وعند المغايرة لا یتعین الرقی فی الاقل
عددا یعنی للجمعة والظہر امران متغایران حتی لا یجوز احدہما ینیة الآخر ویشترط لاحدہما
بالاشتراط للآخر واذ ثبت المغايرة فیجوز ان یشترک الرقی فی کل واحد منہما اما فی الجمعة
فباعتبار قصر الرکعتین واما فی الظہر فباعتبار عدم الخطیبة والسعی فلا یتحقق فی احدہما
خاصیة وهو الاقل عددا ای الجمعة حتی یشترک اعتبارہما واما ظہر المسافر وهو الرکعتان و
ظہر المقیم وهو اربع رکعات واحد حتى یصل بناء احدہما علی الآخر فالتحیز بین القلیل و
الكثیر لا یتحقق شیء من معنی الرقی لتعین الرقی فی الاقل عددا فقامل وقد یجاب باننا لانسلم
ان العبد یخیر بل الواجب علیہ الجمعة خاصة عند الاذان كما فی المحرق یشکر لہ التغلف کذا
فی غایة التحقیق وعلى هذا ینخرج الجواب عن مسئلة من نذر بصوم سنة ان فعل کذا ففعل

وهو معسر یخیر بین صوم ثلثة ايام و بین سنة فی قول محمد وهو شیء ایتة عن ابی حنیفة انہ
رجع الیہ ای الی قول محمد قبل موته بثلثة ايام یعنی علی الجواب الذی ذکرنا فی العبد ینخرج

لہ اشارۃ الی
ان الجواب یشترک
باثبات الرقی
فی کل واحد منہما
سواء کانت رکعتین
او اربعاً وینظر
حاجة الی
اثبات المغايرة
فقد مر

لا نهما مختلفان حكماً أحدهما قرينة مقصودة والثانى كفارة وفى مسئلتنا
 هما سواء فصار كالمذبراذ اجنى لزوم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة
 بخلاف العبد لما قلنا

جواب آخر عن اعتراض آخر رد على الاصل المذكور وهو ان قال ان دخلت الدار فعلى صوم
 سنة فدخل وهو مصر فبرى على قولهم والى حنيفة يخير بين صوم السنة باعتبار انه نذر فعليه
 وفاء المذبروين صوم ثلاثة ايام باعتبار انه كفارة يمينه فهذا يخير بين القليل والكثير من
 غيرى فى اذ لا يبرى له فى صوم السنة بل الرفق فى الاقل عدداً متعين والجواب ما بينه المصنف
 لا نهما أى صوم السنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان حكماً وان اتفقا صورة لان صوم السنة قرينة
 مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة
 والزجر فصم التخير طلب للارفق عنده واليه يشير بقوله احدهما قرينة مقصودة والثانى كفارة
 وهذا التخير انما يتحقق اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما فى قوله المذكور فان كان التعليق
 بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مرضى فعلى كذا فلا تخير بل الواجب عليه الوفاء
 بالذنر وهو صوم السنة وقوله وهو مصر احتراز عن موصرفانه لو كان موصراً لكان متعيناً فى حقه
 التكفير بالصوم فلا يتحقق بين صوم السنة وبين صوم الثلاثة فلا يأتى التخيير وفى مسئلتنا
 اى فى مسألة ظهر المسافر هماً سواء اى القصر والكمال سواء بدليل بناءً احد هماً على الآخر واتحادهما
 فى الشرط والاسم فلا يتضمن التخير نقابل يتعين اليسرى القصر فصار اى ما ذكرنا من تعيين
 القصر فى حق المسافر كالمذبراذ اجنى لزوم مولاة الاقل من الارش ومن القيمة يعنى ما ذكرنا من
 ان اليسر متعين فى قصر المسافر فلا يفيد التخير نظير لمسألة المذبراذ اجنى جناية بان
 اتلف مال انسان يلزم على المولى ما هو الاقل من القيمة ومن الارش عيناً لاتحاد الجنس لان القيمة
 من جنس الارش فيتعين الرفق فى الاقل خاصة كما يتعين الرفق فى قصر المسافر فلا يتخير
 بين اداء قيمة المذبروين ارش الجناية لعدم تضمن التخير فقاً بخلاف العبد لما قلنا فانه
 اذ اجنى جناية يتخير المولى بين دفع العبد بعينه الى ولى الجناية وبين دفع ارش الجناية وان
 كان قيمة العبد اقل واكثر من الارش وذلك لما قلنا فى تخير العبد المأذون فى الجمعية
 من ان التخير بين الشئيين المتغايرين يفيد الرفق وفى العبد ايضا امران متغايران
 احدهما دفع العبد بعينه والثانى دفع الارش فانهما مختلفان صورة

له وهو ان
 التخيير اذا لم يتعين
 رفقا لا يلزم
 بالعبودية
 على اى قوله
 ان دخلت الدار
 فعلى صوم سنة
 ١٣ من

باب فی بیان اقسام السنة اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها وانما هذا الباب لبيان ما يختص به السن فقول السنة نوعان من سن

ومعنى فان احدهما مال والاخر رتبة وعند التغيرات لا يتعين الرفق في الاقل عد دال يتضمن كل واحد منهما وفقاً فيفيد التغيير وفقاً كما في العبد المأذون في الجماعة يفيد التغييرين بالجمعة والظهر المتغيرين وفقاً وما فرغ عن الاصل الاول وهو كتاب الله شهره في الاصل الثاني وهو السنة ولما كان تعرفها مشهوراً عند الانام اعرض عندها في تقسيمها وقال * **باب في بيان اقسام السنة** السنة في اللغة الطريقة والعادة وفي الشرع تطلق على العبادات النافلة التي يتعلق بفعلها الثواب ولا يتعلق بتركها العقاب وايضا يطلق على ما صدر من النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن والفرق بينهما وبين الحديث هو ان السنة تطلق على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى احوال الصحابة وافعالهم والحديث يطلق على قوله عليه السلام خاصة فلذا اورد المصنف لفظ السنة ليشمل الجميع وعند المحدثين السنة والخبر والحديث بمعنى واحد حيث يطلق كل واحد منها على قوله وفعله وسكوته عليه السلام وعلى قول الصحابي والتابعي وفعله ما وسكوتهما وخص بعضهم الحديث بالمرئوع والموقوف اذ المقطوع اثر عنده وبعضهم فرق بين الحديث والخبر فقال ما جاء منه عليه السلام او من الصحابي او التابعي فهو حديث وما فيه احوال السلاطين والاخبار الماضية خبر اعلم ان سنة رسول الله عليه السلام اي قوله عليه السلام خاصة جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها في بحث الكتاب فكانت السنة فرعاً للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا حاجة الى ايرادها في باب السنة مرة اخرى وانما هذا الباب اي باب السنة لبيان ما يختص به السن ولم يوجد في الكتاب كالبحت عن كيفية الاتصال والانقطاع وعمل الخبر وكيفية السماع والضبط والتبليغ فهذه الابحاث كلها لا توجد في الكتاب لانه مروي بخبر متواتر فقط واذا عرفت هذا فقول السنة باعتبار وصولها اليها نوعان من سن بان يترك الراوي الوسائط التي يمينه وبين النبي صلى الله عليه وسلم ويقول قال النبي صلى الله عليه وسلم كن او هو على اربعة اقسام لانه امان يرسله الصحابي او التابعي او من دونهم من تبع التابعين او هو من سن

له والمراد بان
انه فعل اعداد
قال شيخنا في حقه
عليه السلام و
لم يترك عليه ولم
يسكن بل سكت
وقرر وبقا
للاصل السنة
القولية ولشأن
الغنية والناك
التفريق والسكرت
سنة

سنة قوله
دفع لما يسمون
التواتر ليس
بمفهوم السنة
لانه يوجد في
الكتاب ايضا
فدفع بقوله
والاصل اربع
ومد بعض الاما
وكن كل الامر
فيه فاقسم
سنة

ومسند فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني والثالث على انه وضحه له الامر واستبان له الاسناد وهو فوق المسند

من وجه دون وجه فالاول هو الثاني والثالث هو الثالث والرابع هو الرابع
 وأما عند المحدثين فسقوط السند ان كان من اوله اى من المصنف وهو المعنى ومن صورته
 ان يحذف جميع السند ويقول قال النبي صلعم ومنها ان يحذف الا الصحابي او التابعي
 والصحابي معاً ومنها ان يحذف شيعته ويضيف الى من فوقه وان كان السقوط
 من آخر السند بعد التابعي فهو المرسل بأن يقول التابعي قال النبي صلعم كذا ثم لا يخلو
 ما ان كان السقوط بأثنين فصاعداً مع التوالى فهو المعطل والاى ان لم يكن
 السقوط بأثنين مع التوالى او سقط واحد فقط او أكثر من اثنين لكن بشرط عدم
 التوالى فهو المنقطع ومسند وهو خلاف المرسل بأن يقول الراوى حدثنا فلان عن
 فلان عن رسول الله صلعم فالمرسل من الصحابي بأن يقول قال النبي صلعم
 كذا مثلاً لا يذكر شيعته هذا اذا كان رواية الصحابي من صحابي آخر والا فلا إرسال
 عن الصحابي غير متصور اذ لا واسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وهذا هو القسم الاول محمول على السماع مقبول بالاجماع لان إرساله باسقاط
 صحابي متوسط بينه وبين النبي صلعم وذلك الصحابي عدل فليس هنا جهالة المسقط
 فهذا الحديث المرسل مقبول بهذا الوجه واذا قال الصحابي سمعت رسول الله صلعم
 قال كذا او فعل كذا فهو مسند والمرسل من القرن الثاني وهم التابعون والثالث وهم
 تبع التابعين وهذا هو القسم الثاني محمول على انه وضحه له الامر اى ظهر للراوى واستبان له الاسناد
 فلذا ترك الاسناد وهو اى هذا القسم من المرسل فوق المسند عندنا حتى يرجح هو عند التعارض
 بينه وبين المسند وهذا انقسم كما هو حجة ومقبول عندنا كذا عند مالك واحمد بن حنبل
 في احدى الروايتين عنه وعند اكثر المتكلمين وعند اهل الطواغر والشافعي لا يقبل الا اذا اتى
 بحجة قطعية او قياسية صحيحة او تلقته ائمة بالقبول واعرف من حال المرسل انه لا يروى
 الا عن ثقة وبالمجمل اذا تأيد باقتراح ما يتقوى به فيقبل والا لانه عند جملة صفات
 الراوى لا يقبل حديثه فعند جملة صفاته وذاته فبالطريق الاولى نحن نقول كلامنا في
 ارسال ثقة لو اسند حديثه الى شخص يصدق في ذلك فلان يصدق في نسبتة الى النبي

فان من لم يتضم له الامر نسبة الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنه
لكن هذا ضرب فرية يثبت بالاجتهاد فلم يجز النسخ بمثلها واما مراسيل
من دون هؤلاء فقد اختلف فيه الا ان يروى الثقات برسله كما روى
مسندة مثل مراسل محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعي لا قبل الا
مراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد

صل الله عليه وسلم اولى فان من لم يتضم له الامر اي امر الحديث كمال الوضوح نسبة اي ذلك
الحديث الى من سمعه منه ليحمله ما تحمل عنما يجعل حمله على من سمعه ويفرغ ذمته عن ذلك
فاما اذا انضم عنه طريق الاستاد فيقول بلا وسوسة قال النبي صلى الله عليه وسلم كذا وكذا كان
يرواه على هذا ينبغي ان يجوز به الزيادة على الكتاب كما يجوز بالمشهور والمتواتر وذلك لان
المرسل لما كان فوق المسند والمسند ثلثة اقسام التواتر والمشهور والاحاد فان لم يبق المرسل
على جميع اقسامه فلا اقل من ان يفوق على ادون الاقسام وهو الاحاد فاذا زاد مرتبته على
الاحاد فليكن بالمشهور اذ لا واسطة بينهما والمشهور يجوز به الزيادة على الكتاب دفعه بقوله
لكن هذا ضرب نوع فرية زائدة يثبت بالاجتهاد والراي فلم يجز الزيادة التي هي في معنى النسخ
بمثله فانه يؤدي الى الزيادة على الكتاب بالرأي والاجتهاد وهو غير جائز بخلاف المشهور
فان من يثبت وقوته ليست بالاجتهاد بل بالنص واما مراسيل من دون هؤلاء اي مراسيل
من بعد الصحابة والتابعين وتبعهم والمراسيل جمع المرسل والياء للاشباع كما في الدراهم
وفي المغرب انما هم جنس كالمناكير فقد اختلف فيه اي فيما ذكر من مراسيل من دون هؤلاء
وهذا قسم ثالث منه فعند بعض مشائخنا مثل الكرخي يقبل لان ما هو علة لقبول مراسيل
القرون الثلاثة توجد في من بعدهم وهي الضبط والعدالة وقال عيسى بن ابان لا يقبل لان بعد
القرون الثلاثة زمان فسق ولم يشهد النبي عليه السلام بعد التهم الا ان يروى الثقات برسله
كما هو وامسندة فم يقبل مراسيله ايضا بالاتفاق كمراسيل القرون الثلاثة مثل مراسل محمد
ابن الحسن وامثاله فمراسيل محمد ومسائده عند الثقات مقبولة اقول ذكر محمد في المثال
تساخر لان في القرن الثالث اي تبع التابعين بالاتفاق وقال الشافعي لا قبل مراسيل التابعين
ومن بعدهم الامراسيل سعيد بن المسيب فاني تتبعتها فوجدتها مسانيد ولم يذكروا لهم القسم
الاربع من المرسل وهو مرسل من وجه ومسند من وجه اخر فاقول هو مقبول عند العامة لان

والمُسند اقسام المتواتر وهو ما يرويه قوم لا يحصى عدد دهم ولا يتوهم
تواطؤهم على الكذب لكن كثرتهم عد التهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد
الى ان يتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن و
الصلوات الخمس واعد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك

المرسل ساكت عن حال الراوى والمُسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق فيغلب جما الاسناد
على وجه الارسال كحديث لا تكلم الا بولى اسنده اسرائيل بن يوسف وارسله شعبة ولما فرغ من
المرسل واحكامه شرع في المسند فقال والمسند اقسام ثلاثة لانه امام روى برواية جمع
لا يمكن تواطؤهم على الكذب اولاً وعلى الاول اما ان يستوى فيه جميع الازمنة من اول ما نشأ
ذلك الخبر الى آخر ما بلغ الى هذا الناقل ولا بل يصير كذلك بعد القرن الاول فعلى الشق الاول
الاول هو المتواتر والثاني هو المشهور وعلى الشق الثاني هو خبر الواحد والتواتر في اللغة تتابع اموري
واحد بعد واحد من الوتر من قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تتراى متتابعين واحدا بعد
واحد وفي الاصطلاح هو خبر جماعة يعيد بنفسه العلم بصدقه وبينه المصير بقول له
وهو ما يرويه قوم لا يحصى عدد دهم وعدم الاحصاء ليس بشرط عند الجمهور خلافاً
للبعض فانهم اشترطوا العدد فقال البعض خمسة وقيل سبعة وقيل اثنا عشر وقيل
عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون بل كل ما يحصل به العلم الضروري فهو من امارات التواتر
ولا يتوهم تواطؤهم اى توافقهم على الكذب ان يحصل هذه الجملة تفسير القول لا يحصى عدد دهم
فيكون موافقاً للجمهور لكن كثرتهم عد لعدم التوهم وعد التهم يشير الى اشتراط العدد الة ولكنها
ليست بشرط عند العامة في التواتر وانما هي شرط في اخبار الاحاد وتباين اماكنهم اى تتابعها
وهذا يشير الى اشتراطه وهو ليس بشرط عند الجمهور بحصول العلم باخبار ساكني بلدة واحدة
وانما ذكر المص هذه القيود لانها اقطع بلا احتمال الا انها شرط حقيقتي له ولما كان الغرض
هنا بيان للتواتر من السنة لا المتواتر المطلق زاد قيد آخر ويدوم هذا الحد الذي ذكرناه انفاً
الى ان يتصل المراد برسول الله صلى الله عليه وسلم اى يرويه قوم لا يحصى عدد دهم طبقة
بعد طبقة بان يستوى فيه جميع الازمنة من الناقل الى النبي صلى الله عليه وسلم حتى لو انقطع
ذلك العدد في قرن الصعوبة يكون مشهوراً لا متواتراً وذلك مثل نقل القرآن والصلوات الخمس و
اعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك كالحج والصوم هذا مثال المطلق المتواتر

وانه یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علماً ضرورياً والمشهور
وهو ما كان من الاحاد فی الاصل ثم انتشر فصارت ينقله قوم
لا يتوهموا طوهم علی الکذب وهم القرن الثاني و من
بعدهم واولئك قوم ثقات ائمة لا يتهمون

للمتواتر السنة لان فی وجودها اختلافاً قلیلاً لا توجد وقیل فی انما الاعمال بالنیات قیل البينة
علی الملدی والیعین علی من انکر اعلم ان الشرط الصحیحة للتواتر ثلثة کلها یرجع الی المخبرین الاول
تعدد هم یلزم فی اکثره الی ان یتمتع الاتفاقی بینهم والتواطؤ علی الکذب عادة الثانی کونه هم
مستندین لذلك المخبر الی الحس فانه فی مثل حدوث العالم لا یفید قطعاً الثالث ان یکون
ذلك التواتر فی جمیع الطبقات مساویاً وانما التواتر یوجب علم الیقین بمنزلة العیان علماً ضرورياً
ای یحصل من المتواتر الیقین بلا کسب ونظر کما یحصل من مشاهدة العیان لانه یحصل لمن
لا یقدر علی النظر کالصبیان وقصیل المقام ان البراهمة والسمنیة قالوا ان التواتر لا یفید
الیقین اصلاً بل یحصل منه الظن والجمهور علی انه یفید الیقین ثم اختلفوا اضروی وروی هوام نظری
فالاکثرون علی انه ضروری وقال ابوالقاسم الکعبی وابوالحسین البصری من المعتزلة
وابوبکر الدقاق من الشافعية انه استدلالی ای نظری وقال الغزالی انه قسم ثالث وتوقف
المرتضى والامدی ولنا اننا نجد من انفسنا العلم الضروری بالبلاد المتباعدة کلمکه ومصر
کما نجد العلم بالخصوسات بلا فرق بینهما وما ذلک الا بالاجار ولا ینظر فی الاحتیاج
الی ترتیب المقدمات واللازم منتف لحصوله لمن لا یقدر علی ذلک کما قلنا والثانی المشهور وهو
ما کان من الاحاد فی الاصل ای فی قرن الصحابة ثم انتشر فصارت ينقله قوم لا يتوهموا طوهم
علی الکذب وهم ای القوم النازل اهل القرن الثاني ومن بعدهم ای الثالث وانما ینتقد بانتماء
فی القرن الاول والثانی لانه لولم یشتهر فی هذین القرنین بل فی القرون التی بعدهما لایسمى
مشهوراً الا ترى ان عامة الاخبار اشتهرت فی هذا الزمان لکثرة التدوین ولكن لا یقال لها مشهور
ولما کان یتوهم ان المخبر المشهور علی ما قلتم انما اشتهر بعد القرن الاول فما وجه ترجیحه علی الاحاد
لانه ایضاً کان غیر مشهور فی القرن الاول وانما العبرة بهذا القرن اذ هو منشأ ذلک دفعه
بقوله واولئك اهل القرن الثاني والثالث الذین نقلوه قوم ثقات ائمة لا يتهمون بالافتراء

فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حتى قال الجصاص انه
احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابيان يضل جاحده ولا يكفر وهو
الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار حجة للعمل به بمنزلة
المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى وهو نسخ عندنا وذلك
مثل زيادة الرجم والمسخ على الخفين

بالافتراء والكذب لانه عليه السلام قال خير القرون قرني ثما الذين يلونهم ثما الذين يلونهم
فصار ذلك الخبر بشهادتهم وتصديقهم اياه بمنزلة المتواتر بخلاف الاحاد حيث لم يحصل له هذه
المرتبة حتى قال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر ثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال
واليه ذهب جماعة من اصحابنا وقال عيسى بن ابيان من اصحابنا اندرون المتواتر وفوق خبر
الواحد يوجب علم طمانينة لاعلم يقين حتى يضل جاحده ولا يكفر ويجوز به الزيادة على
الكتاب ولا يجوز به النسخ مطلقا واليه ذهب كثير من المحققين وقال بعض اصحاب الشافعي
انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وهو اى ما قال عيسى بن ابيان الصحيح عندنا
لان المشهور بشهادة السلف وهم التابعون وتبعهم صار حجة للعمل به بمنزلة
المتواتر فصحت الزيادة به اى بالمشهور على كتاب الله تعالى وهو اى الزيادة وتذكير الظاهر
باعتبار الخبر اعنى قوله نسخ معنى عندنا علم ان الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير
لم تجزى بالمتواتر والمشهور والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لا شذات المسلمات
فيه ولو كانت بيانا من وجه من حيث ترفع الاطلاق وتبدله بالنقيض جازت بالمشهور
لانه متواتر من وجه واحد من وجه نظر الى الجهتين وذلك اى الزيادة على الكتاب بالخبر
المشهور مثل زيادة الرجم في حق المحصن على الكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة الآية فان في هذه الآية حد الزنا مائة جلدة مطلقا اى مولا كان الزاني
محصنا او لا ولكن زيد عليه الرجم في حق المحصن بالخبر المشهور وهو قوله عليه السلام والشيء
بالشيء جلدة مائة والرجم اى مسلم عن عبادة بن الصامت وروى غيره من غير واحد من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الرجم في حق المحصن ولذا قيل في هذا القليل نظر فان ثبت
الرجم متواترا لعنى كما صرح به في فقه الاقديرو مثل زيادة المسخ على الخفين لان قوله تعالى وارجلكم
الى الكعبين يوجب الغسل عموما سواء كان حالة التحنط او غيرها ولكن زيد عليه المسخ في

له اتفاق
رواه تاج الدين
بمعنى العلم في
شرح المسلم
١٢

والتتابع في صيام كفارة اليمين لكنه لما كان من الأحاد في الأصل ثبت به شبهة سقط بها علم اليقين وخبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد أو اثنان فصاعدان يكون دون المشهور والمتواتر وحكمه اذا ورد غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة

حالة الخفف وخص هذه الحالة عن الغسل بالخبر المشهور وهو ما روى على انه جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة ايام وليا اليهن المسافر ويوما ولية للقيم ثم اء مسلم قال احمد ليس في قلبي من المسم شيء فيدريون حديثا عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما رفقوا ولو قفوا ورحى ابن المنذر في اخرين عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عليه الصلوة والسلام مسح على الخفين كذا في فقه القدير اتول على هذا حديث المسم متواتر المعنى وليس بمشهور لان في الطبقة الاولى وكذا في سائر الطبقات عدم التواتر فالمثال ليس على ما ينبغي ومثل زيادة التتابع في صيام كفارة اليمين لان في قراءة عبد الله ابن مسعود فصيام ثلاثة ايام متتابعات فزيد لفظ المتتابعات على الكتاب لكن قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب ولما كان يتوهم انه لما جاز الزيادة على الكتاب بالخبر المشهور الزيادة نعم والنعم انما يكون بالتواتر فينبغي ان يفيد المشهور علم اليقين كالتواتر دفعه بقوله لكنه اي الخبر المشهور لما كان من الأحاد في الأصل ثبت بما ي بكونه من الأحاد شبهة سقط بها اي بهذه الشبهة علم اليقين بخلاف التواتر فلا يفيد المشهور الا علم الطائفة والثالث خبر الواحد وهو الذي يرويه الواحد واثنان وفيه رد للجبائي وغيره من المعتزلة حيث اشترطوا العدد وفيه وايضار لمن اشترط عددا الاربعة فعندنا لا عبرة للعدد فيه سواء روى الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر في كثرة الرواة فان رواه اثنان او الثلاثة واكثر يسمى خبر الواحد بشرط ان لا يبلغ كثرة كثرة المشهور والمتواتر فلا يتوهم ان خبر الواحد ما رواه واحد وحكمه اي خبر الواحد وجوب العمل به بثمانية شروط اربعة في نفس الخبر واربعة في الخبر اما الاربعة في نفس الخبر فالاشان منها ما يمينه في قوله اذا ورد ذلك الخبر حال كونه غير مخالف للكتاب والسنة المشهورة فالاول ان لا يكون ذلك الخبر مخالفا للكتاب فانه لو كان مخالفا لنقض الكتاب ولا يمكن تاويله بخير تعسف لا يقبل ذلك الخبر اتفاقا وكذلك اذا خالف عموم الكتاب وظاهره لا يجوز تخصيصه العموم وحمل الظاهر

فی حادثۃ لاتعمہا البلوی ولم یظهر من الصحابة الاختلاف فیہا و ترك الحاجة به انه یوجب العمل

عل المجاز عندنا خلافا للشافعی وعامة الاصولیین ومثاله ما روی انه علیه السلام قال من
مس ذكراً فلیتوضأ فانه مخالف للكتاب وهو قوله تعالی فیہ رجال یحبون ان یتطهروا فانما خزئت
فی الاستنجاء بالماء وهو لا یمكن الا بمس الفرج فلو كان مس الذکر من الحدیث لما ثبت التظہیر
بالاستنجاء فامل وكن اقله علیه السلام لاصولة الابقا تحة الكتاب فانه یخالف عموم قوله تعالی
فاقرء ما تیسر من القرآن فلا یرك العمل بالكتاب بمثل هذه الاحادیث واثنان لا یكون
مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر المشهور اقرى منه فلا یصلح المعارضة بیه فیرك فی مقابلته ومثاله
ما روی انه علیه السلام قضی بشأه وین فانه مخالف للخبر المشهور وهو قوله علیه السلام البینة
علی المدعی والیمین علی من انكر واذا عتبرت مخالفتہ بالخبر المشهور فمخالفتہ بالتواتر اولی بالاعتبار
والثالث ان یكون فی حادثۃ لاتعمہا البلوی لانا اذا كان فیما عہم به البلوی فلا بد ان یكون مشهوراً
او متواتراً الحاجة الخلق الیه ولذا تواتر القرآن واشتهر اخبار البیع والنكاح والطلاق ولما لم یشتہر
علینا انه سهو او منسوخ كما هو من ذهب الی الحسن الكرخي وجميع المتأخرین منا وقال الشافعی وعلمة
الاصولیین یقبل اذا ثبت سنداً والیہ ذهب اهل الحدیث وذلك مثل حدیث الجحش
بالسمیة فانه مع عموم البلوی لم یبلغ حد الشهرة فضلاً عن التواتر والرابع ما بین بقوله ولم یظهر
من الصحابة الاختلاف فیہا ای فی الحادثۃ وترك الحاجة به ای خبر الواحد حاصله لا یكون
الحدیث متروكاً عند اختلاف الصحابة فی تلك الحادثۃ التي ورد فیها ذلك الحدیث اذ عند ظهور
الاختلاف فی الحادثۃ اذ لم یحجم احدہم بهذا الحدیث علم انہ لیس ثابت عنہم والا ما وجہ
ترك الاحتجاج به عند مس الحاجة الیه فلا یكون هذا الحدیث حجة عند بعض المتقدمین
من اصحابنا وعامة المتأخرین وقال اهل الحدیث وغیرہم من الاصولیین هو حجة مثاله ما روی
عن زید بن ثابت عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال الطلاق بالرجال فالصحابۃ اختلفوا فی
تلك المسئلة فذهب زید بن ثابت وعمر وعثمان وعائشة الی هذا كما هو قول الشافعی وذهب
علی وابن مسعود الی انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا فلو كان ذلك الحدیث ثابتاً عندهم
لاحجم بعضهم به البتة فكم حذر الخبر المشهور وطبش وطار یجب العمل لا العلم والطائفة
بل الظن وذهب احمد واكثر الحدیثین الی انہ یوجب علم الیقین وهذا خلاف ما نجد فی انفسنا

بشرط تراعی فی المخبر وهی اربعة الاسلام والعدالة والعقل لکامل الضبط
 فلا یجوز العمل بمخبر الکافر والفاسق والصبی والمعتوه والذی اشتدت غفلته
 خلقة او مسامحة او مجازفة والمستور کالفاسق لا یكون خبره حجة فی باب الحدیث
 ما لم یظهر عدالته الا فی الصدق الاول علی مائین وشری الحسن عن ابی حنیفة
 من اخبار الاحاد وجوب العمل انما یثبت بشروط اخرى غیر اربعة السابقة تراعی تلك الشروط فی
 المخبر وهی ای الشروط اربعة الاسلام والعدالة والعقل لکامل الذی یحصل بعد البلوغ والضبط
 وهو سماع الکلام کما هو حقه ثم فهم معناه ثم حفظه ثم الثبات علیه اما الاسلام فلان الکفر
 ورث تهمته فی المخبر لعداوتهم وسعیهم فی تخريب الدين باذخال ما یس من فیه واما العدالة وهی
 الاستقامة فی الدين فلان الفاسق لا یالی بالکذب فاذا کان عدلا یرجح الصدق منه واما کمال
 العقل فلان المخبر خصوصاً فی الدين لا یتادی کما هو حقه بغيره واما الضبط فلان الصدق لا یحصل
 الا به فلا یجوز العمل بمخبر الکافر لفقدان الشرط الاول وهو الاسلام والفاسق ای لا یجوز العمل
 بخبره لفقدان الشرط الثاني وهو العدالة وکنه الا یجوز العمل بمخبر الصبی والمعتوه لفقدان
 الشرط الثالث وهو کمال العقل وکنه الا یجوز العمل بمخبر الذی اشتدت غفلته خلقة بان کان
 سهوا ونسیانه اغلب من حفظه او مسامحة ای عدم المبالاة بالسهو والخطاء او مجازفة ای
 التکلم من غیر خبرة ویقظه لعدم الشرط الرابع وهو الضبط وهذه الشروط الاربعة
 تجب ان توجد فی الراوی ظاهرة لان المستور لا یقبل حدیثه کما بیناه المص بقوله والمستور
 الذی لا یظهر فسقه وعدالته کالفاسق لا یكون خبره حجة فی باب الحدیث ما لم یظهر عدالته
 واحتراز بقوله فی باب الحدیث عن باب القضاء اذ القاضی لو قضی بشهادة المستور جاز عن ارجح
 نظر الی ظاهر العدالة لان المسلم ظاهرة العدالة وهذا بخلاف من کان مستورا لاسلام او العقل
 او الضبط حیث لا یقبل قوله لا فی القضاء ولا فی الحدیث اذ تلك الامور لیست ظاهرة فی حق المرء
 فافهم الا فی الصدق الاول ای لا یكون خبر المستور حجة فی جمیع الصدور الا فی الصدق الاول واذا
 بم قرن الصحابة والتابعین وتبع التابعین غیر المستور من القرون الثلاثة یكون حجة بشرط علی
 مائین من ان العدالة اصل فی ذلك الزمان بشهادة النبی صلی الله علیه وسلم بقوله خیر
 القرون قر فی ثم الذین یلوهم ثم الذین یلوهم الحدیث مراره البخاری فهذا تعدیل من صاحب
 الشرع وتعدیله اقوی من تعدیل غیره وروی الحسن بن زید تلمیذ ابی حنیفة عن ابی حنیفة

له فان تیس
 کیف یسترجع
 از البلوغ انتم
 مقامه والبلوغ
 امر ظاهری لا یستتر
 فی حق من لم یر
 فتدبر
 ۱۲

انه مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستقصان انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه فان وقع في قلبه انه صادق يتيهم من غير اراقه الماء فان اراق و يتيهم فهو احوط للتيهم في خبر الكافر والصبي والمعتوه اذ وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء يتوضأ ولا يتيهم فان اراق الماء ثم يتيهم فهو افضل وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

انه اى المستور مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وهو الظاهر من مذهبه وهوانه يجوز القضاء بشهادة المستورين اذ الربط بين لان العدالة ظاهر من المسلمين وذكر اى محمد في كتاب الاستقصان انه اى المستور مثل الفاسق فيه اى فيما يخبر عن نجاسة الماء حتى اذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء فقال رجل وهو مستور الحال انه نجس لا يقبل خبره الحاقا له بالفاسق فعليه ان يتوضأ من ذلك الماء وهو الصحيح لظهور الفسق فيما بعد المصدر الاول فلا يعتمد على قول المستور ما لم يظهر عدلته مع ان الاصل في الماء هو الظهور ولما فرغ عن المستور شرع في الفاسق فقال وقال محمد في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رائه اى يجعل السامع رائه حاكما فيقهر اى فان وقع في قلبه انه اى المخبر صادق يتيهم من غير اراقه الماء فلا يجوز له الوضوء من ذلك الماء لان اكبر الارب في حاله يوقف على حقيقته كاليقين في خبر الفاسق لا يعتد به في نجاسة الماء وانما وجب عليه التيمم من غلبة ظنه لا بخبره فان اراق الماء و يتيهم فهو احوط للتيهم لاحتمال انه كاذب في خبره فم لا يجوز له التيمم لوجود الماء الطاهر فلا حياط ان يربى الماء ليصير عاد ماله فم يجوز له التيمم يقيناً وان كان اكبر رائه انه كاذب في خبره واما لو اخبر الكافر والصبي والمعتوه فحكمه ما بينه المصنف بقوله وفي خبر الكافر والصبي والمعتوه اذ وقع في قلب السامع صدقهم في اخبارهم بنجاسة الماء يتوضأ بذلك الماء ولا يتيهم لعدم الاعتبار بخبرهم وذلك لان في اعتبار اخبارهم الزام وهو لا ليس لهم ولاية الا لزام فان اراق الماء ثم يتيهم فهو افضل لان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم لان الكفر والصبا والعتى لا ينافيان في الصدق وعلى هذا التقدير لا يجوز له التوضي بالماء البغض فله ان يربى الماء ولا يصير عاد ماله ثم يتيهم وفي المعاملات التي تنفك عن معنى

الالزام كالوكالات والمضاريات والاذن في التجارة يعتبر خبر كل ممين
لعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط فان الانسان قلما يجد
المستجمع لتلك الشروط يبعث الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل
به سوى هذا الخبر ولان اعتبار هذه الشروط ليرتجى جهة الصدق في الخبر
فيحصل ان يكون ملزماً وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطها في امور الدين
الالزام واحترزه عن المعاملات التي فيها الزام محض من حقوق العباد التي تجرى فيها الخضومات
فان في تلك المعاملات لا يقبل الشهادة بخبر الولاية والاهلية ولفظ الشهادة والعدد وكذلك احترزه
عن الحقوق التي فيها الزام من وجدون وجكرمل الوكيل وحجج المأذون فان فيها يشترط احد شرطى
الشهادة اما العدالة واما العدد اعتبار المعنى الالزام وعدمه كالوكالات بان قال فان وكلت
والمضاريات بان قال فلان جعلك مضارياً والاذن في التجارة بان قال لجدان مولاك
اذن لك في التجارة فان في تلك المعاملات يعتبر خبر كل ممين عدلاً كان او غير عدل صبياً كان
او بالغاً مسلماً كان او كافراً حتى يقبل خبر الفاسق والصبي والكافر لوجهين احدهما ما بينه
بقوله اعموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشروط المذكورة من الاسلام والعدالة و
العقل الكامل والضبط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشروط يبعث الى وكيله
او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا من الشروط لتعطلت الامور ووقع الفتن ولا
دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر هذه مقدمة اخرى لبيان لزوم الضرورة
والاولى كانت لبيان الضرورة والحاصل ان في تلك المعاملات لا دليل عند السامع حتى
يعمل به وقت عدم اعتبار هذا الخبر بخلاف ما اذا اخبر الفاسق بنجاسة الماء حيث
لا يعمل به لان عنده دليل لا يعمل به وهو ان الاصل في الماء الطهارة فليست الضرورة
لازمة هنا حتى يعمل بخبره فلذا لا يعمل بخبره بخبره بخلاف ما نحن فيه فان الضرورة
لازمة فيه ولا مفر من العمل بخبره فلذا لا يعمل به والثاني ما بينه بقوله ولان اعتبار هذه الشروط
انما يكون ليرتجى جهة الصدق في الخبر المذكور فيحصل الخبر ان يكون ملزماً بهذا الوجه وذلك اى
اعتبار هذه الشروط ليحصل ان يكون ملزماً انما يكون فيما يتعلق به اللزوم من امور الدين فشرطها
اى الشروط في امور الدين لما يتعلق بها من اللزوم بخلاف الخبر فيما نحن فيه لان لا الزام فيه
الا ترى ان الوكيل والجد لا يلزمهما الاقدام على التصرف واذا المكين مهناً الزام فاق حاجة

دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل
الطعام وحرمة وطهارة الماء ونجاسته اذا تأيد بأكبر الرأي لان ذلك
امر خاص لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فوجب التحري في خبره
للضرورة وكونه مع الفسق اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه
بخبره ما يلزم غيره الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالأصل
ممكن وهوان الماء طاهر في الأصل

الى اعتبار تلك الشروط واليه اشار بقوله دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات اي شروط
تلك الشروط فيما قلنا دون امور لا يتعلق به اللزوم من المعاملات انفق تنقذ عن معنى اللزوم
كاوكالات والمضاربات وما كان يراد منه لما قلتم ان تلك الشروط شرطناها في امور الدين لما يتعلق
بها من اللزوم لزم عليكم ان لا تقبلوا خبر الفاسق بحل الطعام وحرمة لانها من امور الدين الفاسق
لا يوجد فيه شرط العدالة لاجاب عنه بقوله وإنما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة و
طهارة الماء ونجاسته اذا تأيد ذلك الخبر بأكبر الرأي لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء ونجاسته
وحل الطعام وحرمة امر خاص بالنسبة الى امر ايت الحديث اي ليس بأمر عام يقف عليه جميع الناس
بل امر خاص قد يقف عليه الفاسق خاصة فم لا يستقيم تلقيه اي اخذ من جهة العدول بخلاف الحديث
فانما امر عام كثير اما يقف عليه عامة الناس فيمكن الاخذ من العدول منهم فوجب التحري في خبره اي
الفاسق للضرورة حاصل الجواب بان خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة اما يقبل لاجل الضرورة و
هي عدم استقامة التلقي من جهة العدول لكونه امر خاصا وكونه اي اما يقبل لاجل الضرورة وكونه الفاسق
مع الفسق اهلا للشهادة حتى لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب عن خبره
حيث يلزمه اي الفاسق بخبره ما يلزم غيره من الاجتناب والاقتراب فلا يكون خبره ملزما على الغير
بدون ان يلزمه او كما من الخبر ما يلزم غيره منه بخلاف الكافر العصبي حيث لا يقبل خبره في حل الطعام
وحرمة ايضا لان الكافر ليس اهلا للشهادة على المسلم والعصبي ليس بأهل الشهادة اصلا ومع ذلك
تهمة الكذب غير مدفوع عن خبره حيث لا يلزمها ما يلزم غيرها اما الكافر فلانه غير عاقل بطبائش اثم
واما العصبي فلانه غير مكلف ولما كان يراد بالضرورة لما تحقق في قبول خبر الفاسق في حل الطعام
وحرمة وجب ان يقبل خبره من غير وجوب التحري في خبره لاجاب عنه بقوله الا ان هذه الضرورة غير لازمة
في قبول خبره في حل الطعام وحرمة لان العمل بالأصل ممكن وهوان الماء طاهر في الأصل

فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير الى حر اياته في امور الدين اصلا لان في العدول من الرذالة كثرة وبهم غنية فلا يصار اليه بالتحرى واما صاحب الهوى فكل من هب المختارا لا تقبل حر اياته من انتحل الهوى ودعا الناس اليه لان الحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول فلا يؤتمن على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم

وكذا الطعام وذلك لان الماء والطعام ظاهران في بدن الخلقة وانما يعرضهما النجاسة بسبب عارض واذا كان كذلك فلم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر من وجه حيث لا يتبرخ به وبغير التحري فيه ولا كان يتوهم انكم كما قلتم خبر الفاسق في حل الطعام وحرمة مع التحري فكل ذلك ينبغي ان يقبل خبره في الحديث مع التحري دفعه بقوله ولا ضرورة في المصير الى حر اياته اى الفاسق في امور الدين اصلا مع التحري ولا بغير التحري لان في العدول من الرذالة كثرة وبهم غنية من غيرهم فلما انتفى الضرورة براسها هنا فلا يصار اليه اى الى خبر الفاسق بالتحري لان قبول خبره فرع الضرورة واذا انعدمت الضرورة انعدم القبول براسه واما صاحب الهوى والهوى ميلان النفس الى الشهوات من غير داعية الشرع فكل من هب المختارا في قبول حر اياته وعدم قبولها انه لا يقبل حر اياته من انتحل الهوى والانتحال اتخاذ الخلعة وهى الملة والحاصل ان صاحب الهوى ان كان ممن اتخذ هواه ملة ومن هب ودعا الناس اليه اى الى الهوى الذى اتخذه ملة لا يقبل حر اياته في ذلك لان الحاجة اى مخالفة صاحب الهوى مع اهل الحق والدعوة اى دعوة صاحب الهوى الناس الى الهوى الذى اتخذه ملة سبب داع الى القول اى الكذب والافتراء على النبى صلى الله عليه وسلم كما يشاهد في الفرق الضالة حيث يدعون الحديث على من خروا وهم وينسبون الى النبى صلى الله عليه وسلم فلا يؤتمن اى لا يظن صاحب الهوى انه من على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وتفصيل للقيام انه لا يغفل اهل الهوى لما ان بلغ اعتقاده الى الكفر كخالات الرافض والجمعة او لان كان الاول فقد اختلف فيه فذهب جماعة من اهل الاصول الى قبول شهادته وحر اياته لانه من اهل القبلة يقسك بالاسلام وذهب الاكثر الى ادره لانه كافر وهوليس باهل الشهادة ولا الرواية واختلف في القسم الثانى ايضا فقال لقاضى ابوبكر الباقلانى ومن تبعه لا يقبل شهادته ولا حر اياته لانه فاسق لا يبالى بالمعصية فكيف يعتد على قوله وذهب الجمهور الى ان يقبل شهادته واما الرأية فعند البعض مقبولة على الاطلاق وقال البعض لا يقبل اذا كان اتخذه هواه ملة

واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد للثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى الاشعري وعائشة رضوان الله عليهما اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يتركبه القياس وان كان الراوي معروفاً بالعدل والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانس بن مالك

ودعا الناس اليه وهو مذاهب عامة اهل الفقه والحديث وبدرضى المصنف في المتن واختصاره ونقل عن ابي اليسر انه ان كان يكفر لا يقبل حديثه وان لم يكن يكفر فان كان ممن يجوز وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقبل خبره لتوهم الكذب كالكرامية واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ولما فرغ من تقسيم الحديث باعتبار قلة مرآته وكثرة اتصالاته وافصاله شرع في تقسيمه باعتبار حال الراوي بانه اما معروف او مجهول والمعروف اما معروف بالفقه والعدل والمجهول على خمسة انواع فقال ان كان الراوي معروفاً بالفقه والتقدم في الاجتهاد كلية في بمعنى اللام والمعنى

ان له تقدماً على غيره درجة لاجل الاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعباد للثلاثة والعبادلة جمع عبدل مرثم عبد الله والمراد بهم عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وقيل عبد الله بن زبير عبد الله بن مسعود وقال الكرماني العبادلة اربعة عبد الله بن زبير وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى

الاشعري وعائشة رضوان الله عليهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر بالفقه والنظر مثل ابي بن كعب ابي الدرداء كان حديثهم حجة يتركبه القياس خلافاً لما لا لان عنده القياس مقدم على خبر الواحد اذ لا خلاف كما

نرى ان ابا هريرة لما روى من روى عن غسان غسان الميث فليقتل ومن عمله فليتوضأ رسواه ابوداود في الترمذي وابن ماجة وابن حبان والنسائي واحمد وقال احمد لا يصح في هذا الباب شيء قالت عائشة

او ينحس موتى المسلمين وما على رجل لرحل عودا او اخرج ابو منصور البغدادي في كتابه من طريق محمد بن عمرو بن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب فتأمل ونحو نقول القياس محتمل باصله في كل

وصف اذ كل وصف من اوصاف النص محتمل ان يكون هو المؤثر في الحكم ويحتمل ان لا يكون وخبر الواحد يقين باصله وانما الشبهة في طريق وصوله والاحتمال الثابت في الاصل قوي من الاحتمال

الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فلا يعارض الخبر وان كان الراوي معروفاً بالعدل والاحتمال

له اشارة الى انه لا يمكن ايراد خبره الرواية كان ابا هريرة لم يكن مجتهداً ١٢٠ منه

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة
وانسد ادب باب الرأي وذلك مثل حديث ابى هريرة في المصطرة و
ان كان الراوى مجهولاً

فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا للضرورة وانسد ادب باب الرأي قوله و
استند اعطفت تفسيرى لقوله للضرورة والمعنى انما يترك حديث غير القياس اذا خالف القياس
للضرورة وهي انه لو عمل بالحديث وقت المخالفة ايضا لانسد باب لقياس من كل وجه وقد
امارسه تعالى بالقياس بقوله فاعتبروا يا اولى الابصار والحال ان الراوى غير نقيه ويجتمل انه
نقل ذلك الحديث بالمعنى لان كان شائعا ذائعا فيهم فيمكن انما خطا فيه ولم يدرك
مهادرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم كيف يعتمد على قوله ويترك به القياس الثابت
بقوله تعالى فلم هذه الضرورة تركنا هذا الحديث وعلمنا بالقياس وذلك مثل حديث
ابى هريرة في المصطرة وهو ما روى ابو هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رخصها امسكها و
ان مخطها ردها وصاعا من تمر رواه مسلم وابوداود والنسبة تفصيل من الصرى وهو في اللغة
المجمع يقال صريت الماء وصريته اذا جمعتة والمراد به في الحديث جمع اللبن في الضرع بالشدة و
ترك الحلب مدة ليحلب المشتري بعد ذلك فيغتر بكثرة لبنه وبشره بثمن غال فهذا الحديث
مخالف للقياس من كل وجه لان القياس في ضمان العد واناء والبياعات كلها ان يكون مقدرا
بالمثل في المثل وبالقائمة في ذوات القيم ف ضمان اللبن المشرب اماما باللبن مثله وامام بالقائمة ولو كان
التمرقمة فيه فيلبيح ان يكون بحسب اللبن لا ان يحجب صاع التمر قل اللبن او كثر فاذا لم يعمل بالحديث
لكونه مخالفا للقياس فليس للمشتري ولا يتردد بسبب التصرية من غير شرط لان البيع يقتضى
سلامة المبيع وبقلة اللبن لا تقوت وصف السلامة لان اللبن ثمرة ويجب معها لا يتعدى وصف سلامة
فقبلتها ولى هذا اعتدلى خفيفة وذهب الشافعى وبالك الى ان التصرية عيب حتى كان للمشتري الخيار
ان شاء ردها وصاعا من تمر ان شاء امسكها عملا بظاهر الحديث ف اعلم ان هذا من ذهب عيسى بن ابيان
واما عند الكرخى ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوى شرط لتقديم الحديث على القياس بل يقبل خبر كل
عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب المستهشورة ويقدم على القياس هذا هو الحق المبين واليه
مال اكثر العلماء وهو المأثور من الصحابة والتابعين وان كان الراوى مجهولاً اى في رواية الحديث

من

لا يعرف إلا بحديث رواه أبو جندب يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحبيب فإن روى عنه السلف في شهادته وأبصحت وأوسكو أعان الطعن صاهر
حديثه مثل حديث المعروف وإن اختلف فيه مع نقل الثقات عنه
فكذلك عندنا وإن لم يظهر في السلف إلا الرشد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا

والعدالة في النسب من حيث لا يعرف إلا بحديث رواه أبو جندب يثين مثل وابصة بن معبد وسلمة بن
الحبيب فخاله لا يخلو عن خمسة أقسام فإن روى عنه السلف وشهد وأبصحت هذا هو القسم الأول من
الأقسام الخمسة أوسكو أعان الطعن فيه بعد ما بلغتهم روايته هذا هو القسم الثاني صار حديثه في
القيمين مثل حديث المعروف بالفقة والعدالة والضبط حتى يقبل ويقدم على القياس وإن
اختلف فيما يفي في حديثه بأن قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه هذا هو القسم الثالث
فكذلك أي حديث المعروف حتى يقبل ويقدم على القياس عندنا مثاله ما روى الترمذي
عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً ولم يدخل بها حتى
مات فقال ابن مسعود لها مثل صداق نساء أهل الأوس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وسلم في ردة بنت واشق
امرأة ما شئت ما قضيت ففرح بها ابن مسعود ولم يعمل بهذا الحديث علي وقال لها الميراث ولا
صداق لها وعليها العدة عملاً برأيه وهو أن الموقوف عليه عدا إليها سائلاً فلا تبقي بمقابلته
مهل كما لو طلقها قبل الدخول ولم يميم لها مهر فأنشأ في يعمل بما عمل به علي وهو قياس ويرد هذا
الخبر لكونه مختلفاً فيه فيقدم القياس عليه ونحن علمنا بهذا الحديث لأن الثقات روى هذا الخبر
من مثل ابن مسعود من القرن الأول وعلقتة وسرق ونافع بن جبر والحسن من القرن الثاني
فثبت بروايتهم عندنا علمهم بخبره عند الله مع أنه مؤكد بالقياس أيضاً وهو أن الموت يؤكد
مهر المثل كما يؤكد المسمى وإن لم يظهر في السلف إلا الرشد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا هذا هو
القسم الرابع فلا يجوز به العمل إذا خالف القياس لأنهم لم يكونوا يردون الحديث الثابت عن
النبي صلى الله عليه وسلم ولم يكونوا يتركون العمل به فإذا روى عنه وتركوه علم أنهم أهملوه
في هذه الرواية وهو دون الموضوع في احتمال الكذب ومثاله ما روى الترمذي عن المغيرة
عن الشعبي قال قلت فاطمة بنت قيس طلق زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا سكنى لك ولا نفقة قال مغيرة فذكرته

له الكسب النقض
والشطط الزيادة
لله المرافقة

من

وان كان لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برود ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به جائز لان العد التاصل في ذلك الزمان حتى ان ثراية مثل هذا الجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب علم اليقين والمشهور علم الطمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا والمستتر منه في حيز الجواز للعمل به من الوجوب ويسقط العمل بالحديث

ابراهيم فقال قال عمر لا ندع كتاب الله وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم يقول امرأة لاندري اخفط ام نسيت وقال عمر ذلك بحضور من العصاة فلم يكره احد فصار اجماعا على ان الحديث مستنكر وان كان الراوي لم يظهر حديثه في السلف ولم يقابل برود ولا قبول لم يجب العمل به لكن العمل به اى بهذا الحديث جائز بشرط ان لا يخالف القياس بل يكون موافقا له وفائدة اضافته الحكم الى الحديث مع كونه ثابتا بالقياس ايضا هو ان لا يمكن المنع فيه من المنع عن العلم كما يمكن في القياس لان العد التاصل في ذلك الزمان اى الصدر الاول قال النعمى رضي الله عنه لم يخبر الفرون قرى ثم الذين يلونهم الحديث حتى ان ثراية مثل هذا الجهول في زماننا لا يحل العمل به لظهور الفسق في اهل هذا الزمان وهذا هو القم الخامس من الجهول ولما فرغ للم من هذا المخص كلامه وبين حاصله فقال فصار المتواتر يوجب علم اليقين ويقابله الموضوع حيث ينقطع عنه احتمال كونه حجة بالكلية وللمشهور يوجب علم الطمانينة وهو العلم الحاصل في القلب يحتمل جانب المخالف احتمال اضعافا جلا بخلاف اليقين حيث لا يحتمله ويقابله المستنكر كما استعرف وخبر الواحد يوجب علم غالب الرأي وهو ما كان حجة الثبوت فيه راجحا والمراد به الظن فان قلت ما الفرق بينه وبين علم الطمانينة قلت فرقا ظاهرا في الاول حجة العدم مروج جدا وفي الثاني ايضا مروج لكن لا يمتلك المرتبة فهو اقوى من الثاني والمستنكر منه اى من الخبى الواحد يفيد الظن اى الوهم وهو ما كان عدم الثبوت فيه راجحا وان الظن لا يغني عن الحق شيئا اى لا يفيد شيئا وهذا الشارة الى ان لا يجوز به العمل كما في المستتر منهاى من الخبر الواحد وهو الذى لم يعرف في السلف ولم يقابل برود ولا قبول في حيز الجواز للعمل به اى بالمستتر دون الوجوب اذ هر يفيد علما يساوى فيه حجة الثبوت العدم فيجوز به العمل وعدم اعتباره للجانبين وهذا هو الجواز ولما فرغ من بيان التقييمات شرع في بيان طعن يلحق الحديث من جهة الراوى او من غيره فقال ويسقط العمل بالحديث

اذا ظهر مخالفته قولاً او عملاً من الراوى بعد الرواية او من غيره من ائمة الصحابة والحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ

اذا ظهر مخالفته قولاً بان ائمة بخلافه او عملاً بان عمل بخلافه مما هو خلاف يبين من الراوى بعد الرواية وحاصله اذا ظهر من الراوى مخالفة الحديث قولاً او عملاً والخلاف يكون يقيناً بعد الرواية يسقط العمل بهذا الحديث بالاتفاق لان مخالفته لا يخلو اما ان يكون لكون الحديث موضوعاً او منسوخاً او لقلة المبالات والتهاون بالحديث او لغفلة ونسياناً وعلى كل حال سقط الحديث من درجة الاعتبار اما في الاولين فظاهر واما في الآخرين بسقوط عدالة المشروطة قولنا مما هو خلاف يبين احتراز عن المخالفة التي لا تكون يبين كما اذا كان الحديث محتملاً للمعاني واخذ الراوى احدها فلهذه المخالفة لا تسقط الحديث عن الاعتبار قوله بعد الرواية احتراز عن المخالفة التي تكون قبلها او لا يعلم تاريخها هي قبل الرواية ام بعد ما لهذه المخالفة لا يضر ايضاً اما اذا كانت قبل الرواية فلا شبهة يمكن ان كان ذلك مذهبه ثم تركه لاجل الحديث واما اذا لم يعلم تاريخه فلان الحديث حجة يبين في الاصل ووقع الشك في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجوه اول او من غيره عطف على قوله من الراوى اى يظهر المخالفة من الراوى او من غيره من ائمة الصحابة والحال ان الحديث ظاهر لا يحتمل الخفاء عليهم وانما قيد بقوله والحديث ظاهر احترازاً عما كان يحتمل الخفاء على الصحابة فانه لا يوجب جرحاً فيه كحديث وجوب الوضوء بالتمهقة في الصلوة حيث خالف فيه بعض الصحابة فتحالفته لا يقدح في ذلك لانه من المحادث النادرة التي يمكن خفاءها عليه وقوله ويحمل على الانتساخ عطف على قوله يسقط العمل بالحديث وحاصله اذا ظهر المخالفة عن غير الراوى من الصحابة في الحديث الذي لا يحتمل الخفاء عليهم بل يكون ظاهراً يسقط العمل بهذا الحديث كما يسقط اذا ظهر المخالفة من الراوى ويحمل هذا الحديث على انه منسوخ مثاله ما روى مسلم عن عباد بن الصامت ان النبي صلى الله عليه وسلم قال خذوا عني خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب جلد مائة والرجم وفي معناه ما روى البخارى ففسك هذا الحديث الشافعى

واختلف فيما اذا انكره المروى عنه قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا قول ابى يوسف خلافاً لمحمد وهو فرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية و هو لا يذکرهما قال ابو يوسف لا تقبل وقال محمد تقبل

وجعل النفي الى عام جزء من الحد ونحن نقول ان نقد ظاهر الخالفة فيه من ائمة الصحابة والرجال ان هذا الحديث كان ظاهراً عليهم فلعلم انه منسوخ لا يعمل به والا كيف يظن بكبار الصحابة انهم خالفوا رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى ان عمر بن الخطاب قال لا تقبلوا حديثاً من رجل فارتد ويخون بالروم فخلف ان لا يفي احد ابداً الا في مصنف عبد الرزاق واختلف فيما اذا انكره اى الحديث المروى عنه اى الشيخ اعلم ان انكار المروى عنه على وجهين احدهما انكار جاحداً بان يقول كذبت على او كسريت لك هذا الحديث قط وچ يسقط العمل بالحديث اتفاقاً لان كذب احدهما لا على التعيين ضرورى وذلك موجب للقدح في الحديث لكن لا يلزم به القدح فيهما حتى يقبل رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر وثانيهما انكار متوقف بان يقول الشيخ لا اذكر انى سويت لك هذا الحديث او لا اعرفه فيه اختلاف كما بينه بقوله قال بعضهم هو ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه يسقط العمل به وهو الاشبه بالحق لان الخبر انما يكون حجة بالاتصال بالنبى صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال وقد قيل ان هذا اى سقوط العمل بالخبر قول ابى يوسف خلافاً لمحمد فان عندنا لا يكون توقف المروى عنه فيما رواه جرحاً ولا يسقط به العمل بهذا الحديث واليه ذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين مستدلين بان الراوى عدل ثقة يصدق فيما اخبره وانكاره ليس على سبيل اليقين من المروى عنه فلا يبطل به ما تزعم صدقه بعد الة الراوى كما لا يبطل بموته وجنونه

وهو اى اختلاف محمد وابى يوسف في هذا الفرع اختلافهما في شاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو اى القاضى لا يذکرهما اى القضية هذه مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضى صورتها ان رجلاً ادعى على القاضى بانه قضى له على خصمه بكذا فقال القاضى لا اذكر ان قضيت ان بكذا فاقام الرجل البينة على القاضى بانه قضى له بكذا حتى شهد الشاهدان بانه قضى بكذا نفى هذه المسئلة اختلاف بين محمد وابى يوسف قال ابو يوسف لا تقبل شهادتهما لانكار من يستد القضاء اليه فكذا في باب الرواية وقال محمد تقبل لاحتمال النسيان من جهة القاضى فكذا في

والطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى كما لا يوجب في الشاهد ولا يمنع العمل به إلا اذا وقع مفسراً بما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة من ائمة الحديث فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله عن ذلك

باب الرواية وتأخذ به كل واحد منهما في باب الرواية الى اصلها الذي في هذه المسئلة والطعن المبهم من ائمة الحديث بان يقول هذا الحديث جرح او منكر لا يوجب جرحاً في الراوى كما لا يوجب في الشاهد اى كما لا يوجب الطعن المبهم جرحاً في الشاهد ولا يمنع العمل به اى الحديث عطف على قوله لا يوجب الا اذا وقع الطعن مفسراً بما هو جرح متفق عليه الى الطعن المبهم لا يوجب جرحاً في الراوى في وقت الا وقت كونه مفسراً بما هو جرح متفق عليه كفى بالعدالة لهما هو مختلف فيه بحيث يكون جرحاً عند البعض دون البعض كرفض الدابة وعدم الاعتياد بالرواية واستكثار مسائل الفقه فان تلك الامور جرح عند بعض المتعصبين دون بعض من المحققين ومع كون الجرح متفقاً عليه يجب ان يصدر من اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب والعداوة لان المتعصبين قد خروا الدين حيث جعلوا الاحاديث الصحاح موضوعة كابن الجوزي والفيروز ابادى والدارقطنى والخطيب فلا اعتبار بالجرح هؤلاء من ائمة الحديث بيان لقوله من اشتهر اى يصدر الجرح من اشتهر بالنصيحة والاتقان من ائمة الحديث ولما فرغ من بيان السنة شرع في المعارضة المشتركة بين الكتاب و السنة اتباعاً لفخر الاسلام وكان حقها ان يذكرها في باب الترجيح كما فعل صاحب التوضيح فقال فصل في المعارضة وهذه الحجج التي سبق وجوها اى بيانها من الكتاب والسنة لا تتعارض في انفسها وضعا ولا تتناقض كذلك لان ذلك اى التعارض والتناقض بين الكتاب والسنة من امارات العجز لان من اقام دليلاً متناقضاً على شئ وكذا اذا ثبت حكماً بديل بعارضه دليل آخر كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وقصوره عن اتيان دليل سالم عن المعارضة والعجز عن ذلك مبني على الجهل بحقائق الاشياء تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ولما كان يتوهم انه على هذا يجب

وإنما يقع التعارض بينهما لجهلنا بالناسخ من المنسوخ وحكم المعارضة بين الأيتين المصير إلى السنة

لأنما يقع التعارض والتناقض فيهما ولكن نحن نشاهد ذلك في كثير من الآيات والأحاديث وضعه بقوله وإنما يقع التعارض بينهما أى الحجج من الكتاب والسنة لجهلنا بالناسخ من المنسوخ والحاصل أن ذلك التعارض إنما نشأ من جهلنا من جملة تعالى وتبارك وذلك لأن حكماً امر به الله تعالى في موضع من كتابه ثم رخص فيه بموضع آخر منه فالأول منسوخ والثاني ناسخ ولكن لما لم يحصل لنا العلم بالناسخ والمنسوخ لجهلنا بالتاريخ علمنا أن بينهما تعارضاً في الأصل ليس كذلك فالتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه وهو بمنزلة ثبوت الحكم من غير أن يتعرض بالدليل والتناقض تخلف الدليل عن المدلول بأن يوجد الدليل في بعض المواضع ولا يوجد المدلول سواء كان ذلك التخلف لما نتم وذلك عند من لا يجوز تخصيص العلة أو بخير ما نتم وذلك عند من يجوز تخصيص العلة وهو يوجب بطلان الدليل في نفسه قال الشارح المحقق إن كل واحد منهما يستلزم الآخر في النصوص فإن تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون إلا لما نتم فيكون ذلك المانع معارضاً للدليل وكذا إذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفاً عن كل واحد لاهالة فيحقق التناقض فلذلك جرم الشيخ بينهما كذا أقول وبأسه التوفيق فيه نظر لما أولا فلأنه لا يصح على مذهب من يجوز تخصيص العلة أن غده لا يكون التخلف لما نتم بل بخير ما نتم كما عرفت فكيف الاستلزام وأما ثانياً فلأن في صورة التعارض لا يثبت التناقض لأن كل واحد من الدليلين لا يتخلف عن المدلول وهو الحكم إذ لو كان ذلك لما تحقق التعارض بل كل واحد منها مثبت للحكم غاية ما في الباب أن حكم كل واحد منهما يخالف حكم الآخر فلا يأخذ بأحدهما بغير مرجح فتأمل وحكم المعارضة بين الأيتين المصير إلى السنة كان ينبغي للشيخ رحمه الله أن يبين أو لا يركن المعارضة ثم شرطاً ثم حكماً كما فعل صاحب المنار وغيره لكنه أغفل الركن والشرط عن الحكم نظر إلى أن المقصود من بيان الركن والشرط هو الحكم فحاصله إذا خرج النصان متعارضان فالسبيل فيمالي التاريخ فإن علم التاريخ فيؤخذ بالموخر ويتروك المقدم لأنه منسوخ وإذا لم يعلم التاريخ فيصير إلى السنة أن وجدت ولا إلى أقوال العصابت والقياس ولا يصار إلى الآية الثالثة لأنه يؤدي إلى الترجيح بكثرة الأدلة وذلك لا يجوز كما استعرف في باب الترجيح ومثاله قوله تعالى فاقروا ما ينسى من القرآن مع قوله تعالى وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وانصتوا فإن الأول

لهذا وجه الزيادة
الجماعية من
فئة المتقين
ويستغنى بها
ش

وبین السنتين المصير الى القياس واقتوال الصحابة رضي على الترتيب في الحجج

بعموم يرجب القراءة على المقتدى والثاني بخصوصه ينفه والقولان وارادان في الصلوة نظراً
ولا علم لنا بالتاريخ فتساقتا فزجنا الى الحديث وهو ما روى عن ابي موسى الاشعري عن النبي
صل الله عليه وسلم واذا قرأ فانصتوا له واذا قرأ في صحيحه وكذا ذكره مسلم عن ابي هريرة
وقال هو صحيحه وروى ابن ماجة عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما جعل
الامام ليؤتم به فاذا اكبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا للحديث وكذا روى ابن ماجة عن
ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا قرأ الامام فانصتوا للحديث
وروى ابن ماجة عن جابر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان له امام فقل له قراءه
وروى محمد بن في مؤطاه على شرط الشيخين عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من صلى خلف
الامام فان قراءه الامام قراءه له وكذا روى جماعة عن ابن حنيفة مرفوعاً على شرط الشيخين هذا
الحديث واذا ثبت هذا فلا منظر الى ما قيل ان لا بد من قراءة الفاتحة خلف الامام كما روى ابو داود
وغیره عن محمد بن اسحق لانه ضعيف ضعفاً احمد بن حنبل وغيره من كبار الحديثين وبين السنتين
المصير الى القياس واقتوال الصحابة أي اذا وقع التعارض بين السنتين يصير الى القياس أولاً ثم
الى اقتوال الصحابة على ما قيل وقال بعضهم على العكس وقيل يقدم اقتوال الصحابة على القياس
فيما لا يدرك بالقياس والقياس مقدم فيما يدرك به وقوله على الترتيب في الحجج متعلق
بالجميع فالمعنى حكم المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى القياس
واقتوال الصحابة لكن على الترتيب الثابت بين الحجج حتى يقدم اقتوال الصحابة على
القياس ويجوز حمل وجه اخر ايضا فمثاله ما روى ابو داود والترمذي في الشمائل والنسائي
عن عبد الله بن عمر بن العاص انه قال انكسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله
عليه وسلم فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يكد يركع ثم سقم فلم يكد يرفع ثم سقم
فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم سقم فلم يكد يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع ثم سقم
وفعل في الركعة الاخرى مثل ذلك الحديث فهذا يدل على انه عليه السلام
صلى ركعتين كل ركعة بركوع وسجنتين وسجدة عائشة رآته عليه السلام صلاتها
باربع ركعات واربعة سجودات كما أخرجه ابو داود وغيره في تعارضان فيصبر

ان امكن لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجّة و عند تعذر المصير اليه يجب تقرير الاصول كما في سور الحماس لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهد الا انه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء

الى القياس بعده وهو الاعتبار بآثار الصلوات ان امكن المصير على الوجه المذكور ثم استدل على قوله وحكم المعارضة ثم بقوله لان التعارض لما ثبت بين المجتئين تساقطتا لاندفاع جميعا لاندفاع كل واحدة منهما بالآخرى فيجب المصير الى ما بعدهما أي بعد المجتئين المتعارضتين من الحجّة الاخرى التي لا تكون من جنسها كما لو وقع التعارض بين الآيتين فيصير الى السنة التي هي حجة اخرى ليست من جنسها وذلك لانها لو كانت من جنسها لثبت الترجيح بكثرة الأدلة وذلك غير جائز كما اشرنا اليه سابقا وعند تعذر المصير اليه أي الى ما بعدهما من الحجّة بان تعارضت السنتان واقوال الصحابة والقياس ايضا ولم يجد دليل بعدا فموجب تقرير الاصول أي اثبات كل شيء على اصله بان يقر والحكم على ما كان عليه وروى الدليلين كما في سور الحار لما تعارضت الدلائل لانه روى البخاري وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن لحوم الحمير الأهلية واذن في لحوم الخيل يوم يهبر وروى غالب بن فهراته قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم يبق من مالي الا حميرات فقال كل من سمين بذلك اخرج به الطهاوي في معاني الآثار بطرق متنوعة فاذا وقع التعارض في لحومها وقع الاشتباه في سورها لانه متولد من اللحم واقوال الصحابة ايضا متعارضة في تلك المسئلة فان ابن عمر كان يكره التوضي بسور الحار والبغل ويقول انه رخص وابن عباس كان يقول ان الحمير ياكل القوت والخبث فسوره ظاهر لا بأس بالتوضي يمكن اني غاية التحقيق ولم يصلح القياس ايضا شاهد أي دليلا لواحد منهما والحاصل ان القياسين ايضا متعارضان لان السور اذا يقاس على العرق يحكم بطهارته لان العرق طاهر في الزاوية الظاهرة فاذا يقاس على اللبن يحكم بنجاسته لان اللبن نجس في احوال الروايتين وقد يقال لا يمكن قياسه على سور الكلب في النجاسة بما مع التولد من اللحم لكون الضرورة في الحار دون الكلب وكذا لا يمكن قياسه على سور الهرة ليكون طاهرا لكون الضرورة في الهرة التزاما في الحار لانه أي القياس لا يصلح لنصب الحكم ابتداء أي بغير العلة الشابتة المشتركة بين الاصل والفرع أي لو قلنا انه نجس او طاهر قياسا على سور الكلب والهرة

يعتف

مشکلا

قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس بالتعارض ولم ينزل به
الحديث فوجب ضم التيمم اليه وسمى مشكوكا واما اذا وقع التعارض
بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل
المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه

يلزم اثبات الحكم بالقياس ابتداء اي بغير علة اما على تقدير الاول فلان القياسين اذا تعارضا
تساقط عليهما بقى القياس بغير علة واما على تقدير الثاني فنظام اثبات الحكم بالقياس بدون
العلة غير جائز قيل جواب لقوله لما تعارضت ان الماء الذي هو سور الحمار عرف طاهرا في
الاصل فلا يتنجس بخلط لعاب الحمار فان نجاسته مشكوكه وطهارة الماء يقينية بالتعارض
الواقع بين طهارته ونجاسته فوجب استعماله لكونه طاهرا في الاصل ولم ينزل به اي
بذلك الماء الحديث اي حدث الا دمي اذا توضأ به لكون الا دمي محدثا في الاصل فوجب ضم
التيمم اليه اي الى الوضوء فان قيل اذا اقررت كل شئ على اصله فوجب عليك ان تقولوا ان للماء
مظهر كما هو طاهر في اصله فاذا كان مظهر اما الحاجة الى ضم التيمم اليه قلت ايقينا على
اصل واحد وهو كونه طاهرا ليمكن تقرير الا دمي على اصله اذ لا يقينا على اصله الاخر ايضا فان
اصل الا دمي وهو الحديث فعلنا بهما امكنا وهي اي سور الحمار مشكوكا وفي بعض النسخ مشكلا
اي انما سمي سور الحمار مشكوكا او مشكلا لاجل التعارض فاذا نظرنا الى ادلة وجوب كون طاهرا
حكمنا بطهارته كسائر المياه واذا نظرنا الى ادلة وجوب كونه نجسا حكمنا بنجاسته فوق الشك
والاشكال فيه لهذا الوجه لا لاجل ان حكمه مجهول بل هو معلوم وهو وجوب التوضي وضم التيمم
اليه واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقط بالتعارض ليجب العمل بالحال اي اذا وقع
التعارض بين القياسين لا نقول بتساقطهما لانه يضطر ح الى دليل شرعي يعرف به حكم
تلك الحادثة ولا دليل بعد القياس يصار اليه الا العمل بالحال اي بالاستعمال الذي هو عبارة
عن ابقاء الشئ على ما كان قبله لعدم الدليل المزيل وهو ليس بحجة عندنا واما يصار اليه للضرورة
كان سور الحمار بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه اي بالتقري وهو شرط عندنا خلافا
للسانعي فان عنده يعمل بايهما شاء من غير تقري وتفكر ولذا اصار له في مسئلة واحدة قولان اي
اكثر في زمان واحد واما ما يرى عن امتنا من قولين في مسئلة واحدة فهو مجيب الزمانين
المختلفين فاحدهما صحيح والاخر ناسد ثم استدل على انه يجب العمل باحدهما بالتقري

وهي

لان القياس حجة يعمل بها صاحب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل
بأحد هما وهو حجة اطمان قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال
ثم التعارض انما يتحقق بين المجتدين بايجاب كل واحد منهما ضد
ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد مع تساويهما في القوة

وهي

ولا يصار الى الاستصحاب لان القياس حجة يعمل به سواء اصاب المجتهد الحق به اى بالقياس
او اخطأ يعنى القياس في حق العمل به حجة سواء اصاب المجتهد فيه او اخطأ فاذا كان القياس
حجة في كل حال فكان العمل بأحد هما اى بأحد القياسين وقت التعارض وقوى الحال ان
أحد هما حجة في حق العمل اطمان قلبه اى قلب المجتهد اليها اى الى الحجة المجردة صفة المجتهد بنور
الفراسة متعلق بقوله اطمان اولى خبر فكان من العمل بالحال حاصله العمل بأحد القياسين عند
التعارض اولى من العمل بالحال لان القياس سواء كان المجتهد فيه مخطيا او مصيبا حجة وعند
التعارض لا يزول بجيتة فمحل العمل بأحد هما بغير التحري كان العمل به اولى من العمل بالحال الذي
ليس بحجة فاذا كان العمل به بنور الفراسة اى بالتحري كان اولى من الاولى فلذا يعمل بأحدهما
ولا يعمل بالحال والفراسة نظير القلب بنور يقع فيه وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك
تفرست فيه خيرا اى ابصرت وعلمت ولما فرغ عن حكم المعارضة شرع في ركنها وشرطها فقال ثم
التعارض انما يتحقق بين المجتدين المتساويين لافرية لاحدهما على الاخرى الذات والصفة
وهذا يشترط الى ركن المعارضة فعلى هذا لا يتحقق بين المشهور والاحاد وللتواتر من الاحاد
بين العام والمخصوص بل بعض الخاص من الكتاب معارضة حقيقة لان احدهما فوق الاخرى الذات
وكذا لا يتحقق بين المفسر والمحكم والاشارة والعبارة من الكتاب معارضة اصلا لعدم المساواة في
الوصف بايجاب كل واحد منهما اى من المجتدين ضد ما يوجبه الاخرى في وقت واحد في محل واحد هذا
يشير الى شرطها وحاصله يرجع الى اتحاد الوقت والمحل وكون الحكم متضادا اما الاول فلا نه اذا ثبت حكم
من احدهما في وقت ثم ثبت صده بالآخر في وقت اخر لا يسمى ذلك معارضة كالتحريم كان حلالا في ابتداء
الاسلام ثم حرّم واما الثاني فلا نه واذا كان الحكم ثابتا من احدهما في محل ثم صده بالآخر في محل اخر
كالنكاح يثبت حلته بدليل في غير الجماعات وثبت حرمة بدليل اخر فيهن فلا تعارض واذا لم يكن
الحكم متضادا لا يتحقق التعارض وهو ظاهر قول لا بد من اتحاد النسبة وهو يخفى عن جميع
الشرط كما لا يخفى وتوله مع تساويهما اى تساوى المجتدين في القوة من شرحه انفا

واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا واختلف
 عل اصحابنا المتقدمين في ذلك فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها عبد روي
 انها اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم على انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا بالثبت و
 روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال وروي انه
 عليه السلام تزوجها وهو حرهم وانفقت الرايات انه لم يكن في الحل الاصل

اعلم ان الشيخ لم يفضل بين الركن والشروط بل اجل وقال انما يتحقق التعارض بكونه الى اخر ما
 قال اقول ركن المعارضة اختلاف المجتدين على سبيل الممانعة وشرطها اتحاد الوقت والمحل وغير ذلك
 مما ذكرنا واختلف مشائخنا في ان خبر النقي هل يعارض خبر الاثبات ام لا فذهب الشيخ ابو الحسن
 الكرخي وكن اصحاب الشافعي الى ان الاثبات مقدم على النقي فلا تعارض بينهما حقيقة فيجعل
 بالاثبات وانما يقع التعارض بينهما بصورة وذهب الامام عيسى بن ابان الى انها يتعارضان حقيقة
 والمعاد بالثبت ما ثبت امر زائد اليه يمكن ثباته فيه امضى وبالنافي ما ينفي الامر الزائد وبقيته على
 الاصل واختلف عمل اصحابنا المتقدمين كالائمة الثلاثة في ذلك حيث اخذوا بالثبت
 في بعض المواضع وفي بعضها بالنافي ثم اثبت ذلك بقوله فقد روي ان بريرة اعتقت وزوجها اسم
 مغيث عبد كان في الصحيحين عن ام المؤمنين عائشة قالت انه صلى الله عليه وسلم خيرها
 وكان زوجها عبدا وروي انها اي بريرة اعتقت وزوجها حر كما في الكتب الستة كذا في التيسير مع
 اتفاقهم اي الروايات على انه اي زوج بريرة كان عبدا في الحقيقة وانما وقع الاختلاف في الحرية العارضة
 فقال بعضهم انه كان عبدا على حاله حين خير النبي صلى الله عليه وسلم بريرة وهو مختار الشافعي حيث
 لا يثبت الخيار للمعتقة عنده الا اذا كان نر وجمعا عبد افروشم بالنافي وهو خبر العبودية
 الثاني للحرية العارضة المبقية له على اصله وقال بعضهم كان حرا وهو مختار الحنفية حيث يثبت
 الخيار عندهم للمعتقة سواء كان زوجها عبدا او حرا فاصحابنا الثلاثة اخذوا بالثبت وهو
 خبر الحرية وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال رواه مسلم
 عن يزيد بن الاصم وروي انه عليه السلام تزوجها اي ميمونة وهو حرهم كما روي اصحاب
 الكتب الستة عن ابن عباس وانفقت الرايات على انه عليه السلام لم يكن في الحل الاصل
 الذي يكون قبل الاحرام بل في الاحرام والمعاد باتفاق الروايات اتفاق الاكثر
 لا الكل لانه قد روي مالك في الموطأ عن سليمان بن يسار قال بعث النبي

له اظن ان بريرة
 كانت مكاتبه
 عاشت وكانت
 في كاخ عبد
 اسم مغيث فلما
 اوتت بذلك كانت
 خيرا للنبي
 صلى الله عليه وسلم
 فانما روى
 زوجها كان
 بكل في جوار
 يرضى في ذلك
 المدينة خيرا
 ١٢ منه

فجعل اصحابنا العمل بالنافى اولى وقالوا فى الجرح والتعديل ان
الجرح اولى وهو المثبت والاصل فى ذلك ان النفى متى كان من جنس
ما يعرف بدليله او كان مما يشبه حاله لكن عرف ان الراوى
اعتمد على دليل المعرفة كان مثل الاثبات والا فلا

صلى الله عليه وسلم اباراقم مولاة ورجلان من الانصار فرز وجابت الحارث ورسول الله
صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل ان يخرج فنفى للاحرام ولكن هذا مقطوع لان سليمان
ولد سنة اربع وثلاثين وابوراقم مات قبل شهادة امير المؤمنين عثمان بسنتين فلا يصح
المعارضة للروايات المسندة كذا فى التقرير واذا ثبت انه عليه السلام كان محرما باتفاق اكثر
الروايات ولكن اختلفوا فى انه هل كان عليه السلام وقت النكاح على الاحرام ام نقضه
ثم تزوج فمن روى انه عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال كعزير بن الاصم
فخبره مثبت للامر الزائد وهو المحل الطارى وبه عمل الشافعى حيث لا يجوز النكاح
عنده فى الاحرام كالوطى ومن روى انه تزوجها وهو محرم كابن عباس فخبره نافي للمحل
الطارى فجعل اصحابنا العمل بالنافى اولى حيث يجوز عند اصحابنا النكاح للمحرم و
يحرم الوطى فثبت ان اصحابنا قد اخذوا بالمشتبك كما فى قصة بريرة وقد علموا بالنافى
كما فى قصة ميمونة وكذا قالوا فى الجرح والتعديل اذا تعارض ان الجرح اولى من التعديل و
الحال هو المثبت لانه يثبت امر اعارضيا فى الشاهد وهو الفسق لان العدول امر اصلى وثبت
من هذا انهم علموا بالمشتبك ولما وقع الاختلاف بين الكرخى وابن ابان وثبت الاختلاف بين اصحابنا
التقدمين ايضا فى ذلك فاحتجوا الى ضابطه يرفع بها الاختلاف فينبه المصنف بقوله والاصل
فى ذلك اى قاعدة كلية اختارها الامام فخر الاسلام وغيره من المحققين ان النفى متى كان
من جنس ما يعرف بدليله بان يكون مبنيا على دليل وعلامة لا على الاستصحاب الذى
ليس بحجة عندنا او كان مما يشبه حاله اى حال النفى بان يحتمل ان يكون مبنيا على دليل و
ان يكون مستفادا من اصحاب لكن لما تفحص عن حال الراوى عرف ان الراوى اعتمد على دليل
المعرفة ولم ينبه على صرف ظاهر الحال ففى هذين القسمين كان النفى مثل الاثبات لان الاثبات
يكون بدليل فاذا كان النفى ايضا بدليل صار مثله فصلح ان يقع التعارض بينهما لتساويهما
فى القوة فيحتاج حينئذ الى الترجيح فم يعمل بمذهب عيسى بن ابان والا فلا اى ان

فالتقى في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاها الحال فلم يعارض
الاثبات وفي حديث ميمونة مما يعرف بدليله وهو هيئة
الحرم فوقت المعارضة وجعل رواية ابن عباس انه تزوجها
وهو حرم اولي من رواية يزيد بن الاصم لانه لا يعد له في
الضبط والاتقان وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من
جنس ما يعرف بدليله

لم يكن التقى على القسامين المذكورين بل بناء الراوى على ظاهر الحال فلا يكون مثل الاثبات لان
الاثبات مبنى على دليل والتقى لا دليل له فلا يتحقق التعارض بينهما بل يعمل بالاثبات لم يعمل
على مذمب الكرخي ولما مهد القاعدة فزم عليها بقوله فالتقى في حديث بريرة وهو قول الراوى
انه عليه السلام خيرها وكان زوجها عبدما لا يعرف الا بظاها الحال لانه ليس بالتقى المحرية
الطرية عنده دليل سوى انه بناء على ظاها الحال وهوان عبديته كانت معلومة متقررة من قبل
فلم يعارض ذلك التقى الاثبات الذى في قول راو اخر وهو اعتقت بريرة وزوجها حر لان الخجب
بالمحبة لا يصح الا بعد العلم بوجودها بدليل فقدم اخبار المحرية على اخبار نفيه اعنى العبدية
والتقى في حديث ميمونة ما يعرف بدليله وهو هيئة الحرم فمن روى انه عليه السلام تزوج
ميمونة وهو حرم انما رواه بدليل وهوانه رأى هيئته عليه السلام مثل هيئة الحرم
من لبس غير المحيط وعدم تقلم الاطفار وعدم حلق الشعر فاذا كان التقى مثل الاثبات
في كونهما مبنيين على دليل فوقت المعارضة بين الخبرين على المراء فاحتج الى ترجيح احدهما

بحال الراوى وجعل رواية ابن عباس وهوانه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حرم او الى
من رواية يزيد بن الاصم وهوانه عليه السلام تزوجها وهو حر لان يزيد بن الاصم
لا يعد له اى لياساوى ابن عباس في الضبط والاتقان قال الزهرى ما ندى ابن الاصم
اعرابي بوال على ساقه المجعله مثل ابن عباس كذا في شرح المسلم لمولانا عبد العلى فلذا عمل
بخبر التقى هنا وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله مثال لما
اعتمد الراوى على دليل معرفة وفي عبارة المعترس الخ والاولى ان يقول وطهارة الماء الخ
من جنس ما تشبه حاله لكن عرف انه اعتمد على دليل المعرفة وتفضيل المقام ان الاصل
في الماء والشراب الطهارة وفي الطعام الحلال فاذا تعارض الخبران فيه

له وجه الساق
ان نه القس
ليس ما يعرف
بدليل بل يزم
ثالث ۱۲ منه
عه وانما التقى
الصواب لانه
يكن ترجيح
بناء اذا عرفت
ان الراوى اعتمد
على دليل المعرفة
فكان من جنس
العرف بدله
۱۲ منه

مثل النجاسة والحُرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيها وعند ذلك يجب العمل بالأصل ومن الناس من يرجح بفضل عدد الرواية لأن القلب إليه أميل وبالدكورة والخبرية في العدد دون الأفراد

بأن يقول أحدهما نجس أو حرام ويقول الآخر طاهر وحلال فخير الأول مثبت للحُرمة والنجاسة المعارضين ولا شك أنه مبني على دليل وهو أنه رأى بسبب الحُرمة والنجاسة وخبر الثاني نافي للحُرمة والنجاسة المذكورتين فخير الثاني يشبه مثاله لعدم رآه الرأى أخبر بالأصل أو بدليل فلا بد من أن يتفحص حاله فإن كان خبره يجر دان الأصل فيها الطهارة أو الحلال فلا يقبل لأنه نفي بخبر دليل فلا يصح المعارضه فيعمل بحبر النجاسة والحُرمة لأنه مثبت وإن كان بدليل بأن أخذ الماء مثلاً من فم جارٍ وأدخله بنفسه في إناء طاهر لم يفسد حتى يترجمه أنه النجاسة فيه أحد فم كان خبره بنجى النجاسة والطهارة بدليل مثل خبره بثبوت النجاسة والحُرمة حيث يكون مبني على دليل فيقع التعارض بين الخبرين أحدهما خبر بنجاسة الماء وحُرمة الطعام والآخر خبر بنجى النجاسة في الماء والطعام وعند ذلك يجب العمل بالأصل وهو الحلال والطهارة ثم بين المصالح الترجيح الفاسد بقوله ومن الناس وهو عبد الله المحراني من أصحابنا وأبو الحسن الكرخي في رواية من يرجح أحد الخبرين المتعارضين على الآخر بفضل عدد الرواية بأن يكون عدد واحد ماثلثت أو أحراراً بوجه في ترجح ذوا الأربعة على الآخر لأن القلب إليه أميل وذلك لأن الترجيح إنما يكون لقوة تكون في أحد الخبرين ولا توجد في الآخر وفي كثرة الرواية نوع قوة لأن قول الجماعة أقوى من الظن وأقرب إلى إفادة العلم وأبعد عن السهو عن قول الاثنين أو الثلاثة ويرجح بالدكورة والحُرمة الثابتة في العدد بأن يكون رواية أحد الخبرين رجلين و الآخر امرأتين أو يكون رواية أحد ما حرين والآخر عبيدين لم يترجح خبر الرجلين على خبر الأمراتين وخبر المحرين على خبر العبيدين وقت التعارض بينهما لأن خبر الرجلين المحرين بحجة تامة دون خبر العبيدين والأمراتين وإن كان في خبر العبيدين والأمراتين نصاب الخبر وهو العدد ولقد لا شأن لكن لما ثبت وصف الدكورة والحُرمة في أحد هادون الآخر في ترجح به على غيره كما في الشهادة دون الأفراد أي لأربعة بوصف الدكورة والحُرمة الثابت في الأفراد لأن نصاب الخبر هو العدد في كليهما مفقود فخير كل واحد منهما ليس بحجة فلا يترجح خبر الحُر الواحد على خبر العبد الواحد والأمراة الواحد نعم خبر الاثنين يترجح على خبر

ب
ج
د

لان به تتم الحجة في العدد واستدل بمسائل الماء الا ان هذا متروك
 باجماع السلف وهذه الحجج بجملتها تحتل البيان وهذا بلبس البيان
 الواحد اليه اشار بقوله لان به اي بلوكرنا من وصف الذكوة والحربة ثم الحجة في العدد دون الاقلاد
 واستدل اي من رجع بما ذكر بمسائل الماء والطعام والشراب التي ذكرها محمد في كتابه كالتحسين
 من المبسوط حيث قال يؤخذ بخبر الاثني دون الواحد وخبر الهجرين دون العبدتين وخب
 الرحلين دون المرتين يعني هذا الخبر واحد بطهارة الماء وحل الطعام مثلاً والاثنان بخجاسة الماء
 وحرمة الطعام فترجح خبر الاثني على خبر الواحد وكذا الحال في خبر الهجرين والعبدتين و
 الرحلين والمرتين فاذا ثبت ما ذكرنا من مسائل الماء والطعام ثبت في الاخبار ايضا وكما كان
 هذا المذهب عند المهرجرح ولو ذهب المخالف لم يحلوا وهو انه لا يقيم الترجيح بفضل عدد الحجة
 وبلك ذكوة والحربة لان كثرة العدد لا تفيد القوة فالمرجح خبر الاثني عن خبر الواحد على حد
 التواتر والشهرة لان في تلك المرتبة العدد القليل والكثير سواء في اقله قسمة القليل كمن الضبط
 والاعتقان والعدالة لا تختلف بالحربة والعبدية والذكوة والافنية بل كثيرة من قسمة الفضل
 على الرجال الاتري الى عائشة وكذا لك كثير من العبيد بفضل على الاحرار الاتري الى سلاله
 فانهم فاق وجه الترجيح في الذكوة والحربة يزيفه بقوله الا ان هذا اي ما ذكره هو لا من
 الترجيح بفضل العدد والذكوة والحربة متروك باجماع السلف فلن السلف ما كان يرجح بما
 ذكرتم بل بزيادة الضبط والاعتقان وبزيادة الثقة وملا كرم من الاستدلال بمسائل الماء فم
 قياس مع الفارق لان الاخبار بخجاسة الماء وطهارتها خيرة من مشاهدة وجان فكان في محقق
 الشهادة مروي فيه العدد والحربة والذكوة بخلاف الاخبار في الاخبار وهذا امر غلط الا انهم لم يثبتوا
 وان يوسف وعلمه اصحاباً من هذه الحجج اي الكتاب ثمانية الذين مر بنا فلهذا ما قبلوا به فقط
 الجمع باعتبار كثرة اقسامها اجتهاداً الى مجسم اقسامها من الخاص والعام وغيرهما سوى الحكم من
 انكتاب والموايز والشهرو الاحاد من السنة تحتل البيان اي تحتل بان يثبتها التكلم باي نوع من
الاواع الخمسة البيان وهذا تمهيد لا يراد باب البيان بعد الكتاب والسنة فقال وهذا باب
 البيان البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام او ما يحصل به العلم فها ثلاثة امور
 احدها الاعلام اي التبيين وهو فعل المبين وتاينها ما يحصل به التبيين وثالثها ما يحصل
 به التبيين هو العلم فمن نظر الى الاول كان بكر الصديق وصاحب التوضيح

ب
ج
د

وهو على خمسة اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل
وبيان ضمنية اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز
او المخصوص فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير
وهو بيان المجمل والمشارك

قال هو ايضاح المقصود ومن نظر الى الثاني كالقائلين قال هو الدليل ومن نظر الى
الثالث كما في بكر الدقاق وابن عبد الله البصري قال هو العلم الذي يتبين به المقصود هو اي البيان
على خمسة اوجه بالاستقلال الاول بيان تقرير والثاني بيان تفسير والثالث بيان تغيير والرابع
بيان تبديل والاضافة في الاربعة من قبيل اضافة الجنس الى نوع كعلم الطب اي بيان هو تقرير
وقس عليه الباقى والخامس بيان ضمنية واما الاضافة فيه من قبيل اضافة الشيء الى سببه اي
بيان يحصل بالضرورة وقال بعضهم في وجوب الضبط هو اما بالنطوق او غيره الثاني بيان ضمنية
الاول اما ان يكون بيانا للمعنى الكلام واللازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا
تغيير او مع الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام
معنوا لكن الثاني الكده بما يقطع الاحتمال او مجهولا كالمشارك والمجمل الثاني بيان تفسير الاول بيان
تقرير واعلم ان بعضهم كشمس الائمة لم يجعل النسخ من اقسام البيان لانه رفع الحكم لا اظها
تكملة الحادثة الا ان فخر الاسلام جعله بيانا لانه يظهر انتهاء مدة الحكم وتبعه المعنى اقول النزاع
ليس على ما ينبغي لان من ادخله في البيان اراد بالبيان مجرى اظهار المقصود فعلى هذا النسخ بيان
كما لا يخفى ومن اخرجه اراد بالبيان اظها ما هو المراد من كلام سابق فعلى هذا هو ليس
ببيان فتأمل اما بيان التقرير فهو تأكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او المخصوص مثال
الاول قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحه فان قوله طائر كان يحتمل المجاز بان يراد بالطائر
السرير في السير كما يقال للبريد طائر مجازا فلما قال يطير بجناحه انقطع هذا الاحتمال واكد
الحقيقة ومثال الثاني قوله تعالى فبجد الملكة كلهم اجمعون فان قوله الملكة وان
كان جمعا ولكن كان يحتمل المخصوص فلما قال كلهم اجمعون انقطع هذا الاحتمال
واكد العموم ولما كان هذا القسم من البيان يقررها اقتضاه الكلام ولذا اسمى ببيان التقرير
فيصم موصولا ومفصولا بالاتفاق وكذلك بيان التفسير مجوز مفصولا وموصولا عندنا وعند
الشافعي خلافا لكثر المعتزلة والحنابلة وبعض الشافعية وهو بيان المجمل والمشارك

له كما
الشرح
في

فاما بیان التعلیق نحو التعلیق والاستثناء فانما یصح بشرط الوصل

ونحوهما من الشکل والخف فالحمل لقوله تعالى واقیموا الصلوة واتوا الزکوة فانما کان مجلا فلقوه
 البیان من النبی صلی الله علیه ولم یثبت بین ان کان الصلوة ومقدار الزکوة والمشاركه لقوله تعالى
 ثلثة قراء فان لفظه قراءه مشترک بین الطهر والحیض فینہ النبی صلی الله علیه وسلم
 بقوله طلاق الامة ثلثان وعدما حیضتان اخرجا بوداود والترندی وابن ماجہ والدارمی
 عن عائشة فہذا الحدیث یدل ان عدة الامة انما یعتبر بالحیض لا بالاطہار والحرمة والامة
 فی ذلك سواء ثبت ان المراد بقوله تعالى ثلثة قراءه ثلثة حیض فانہم والحاصل لا یجوز
 تاخیر بیان التفسیر عن وقت الحاجة وهو تعلق التعلیق بتجیزا موسعا کما ان التعلیق
 اومضيقا بالاتفاق الا عند من جوز التعلیق بالاحمال ولكن لا یقع عنده ایضا ویجوز
 تاخیره الی وقت الحاجة عند العامة خلافا لبعض المناہل والصبری وجماعة
 من المعتزلة کعبدا الجبار والجبائی وابنه لنا الایات الصلوة والزکوة فانہما جمعتان
 بینتا بالفعل والقول بتدریج ولم یقبأ دس بعد التزول کما یظهر من تتبع التولید
 ثانیاً ان التأخیر شمل علی فائدة عظيمة فیجوز وی جواز قصد الاعتقاد لجماع الامم لا یقتضی
 تفصیل بعد البیان ثم العمل فی وقته ولہذا ان التأخیر یصل بالفعل المقصود انما یتاہل
 بالمراد والجهول لا یؤتی بہ فلا یجوز قلنا لا یصح قبل البیان فلا شاعنی الاخلال بالفعل
 وفائدته ما قلنا فلا یقال انہ کا الخطاب بالمحمل فاما بیان التعلیق نحو التعلیق بشرط مثل قوله
 انت طالق ان دخلت الدار فقلہ ان دخلت الدار فغير ما قبلہ من التجیز الی التعلیق لذلک لانه
 لو تم الطلاق فی الحال ہذا ما ذهب الیہ فخر الاسلام وتبعہ المصنف وقال القاضی الامام ابو زید
 وتبعہ الامام شمس الائمة ان التعلیق بیان تبديل لا تفسیر فانه بهذا البیان یدل المحکم
 التجیز الی التعلیق بل یحدث حکم تعلیق بین الشرط والجزء فقد بدل المحکم من
 نوع الی نوع اومن وجود الی عدم من مبداء الامر والاستثناء مثاله علی الف درهم الامة
 فقوله الامة قد غیر صدر الکلام علی انہ عبارة عما وراء المستثنی قد غیر المصدر مع
 تبین المراد نصاریان تغیر فلذا اتفق الفريقان علی انہ بیان تغیر فبیان التعلیق اذ کان
 بمستقل فحکمہ اُخروان کان بغيرہ کا تعلیق والاستثناء فانما یصح بشرط الوصل بحیث
 لا یعد فی العرف منفصلا حتی لا یعد الانفصال بنفس او یسعال او نحوہ وانما شرط الوصل

واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراجيا وعند الشافعي يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تقييد من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل وعلى هذا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسائه وبالفص منه لاخر موصولا ان الثاني يكون

لان الشرط والاستثناء كلام غير مستقل لا يفيد معنى بدون الوصل بما قبله وهذا عند الجمهور سوى ابن عباس نقل مذهبه سعيد بن منصور وابن جرير وابن المنذر والطبراني وغيرهم انه كان يرى الاستثناء بان شاء الله ولو بعد ستة ثم قرأ واذا كبرك اذ نسيت واحتمل الجمهور بما روى الترمذي عن ابن هريقة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من حلف على يمين فخرى غير حاخيرة منها فليكفر عن يمينه وليفعل وجه التمسك ان عليه السلام عين التكثير تخلص المحالف ولو صح الاستثناء انفصالا لقال فليستثنى وليفعل ما هو خير منه لان تعين الاستثناء لتخلصه اولى لكونه اسهل ولانه لو صح منفصلا لادى الى ابطال العقد من البيم والشراء والطلاق والعاق واختلف في خصوص العموم العام الذي لم يخص منه شيء بل يكون التخصيص ابتداء فعندنا اي عند الشافعي ان الحسن الكوفي وعامة المتأخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي لا يقيم اي لا يجوز التخصيص مترجيا ان يكون هذا التخصيص بيانا بان المراد من العام بعضهم لا ابتداء بل بعد نسخا حتى لا يصير عاما به ظنيا وعند اكثر اصحاب الشافعي والاشعرية وعامة المفسرين يجوز فيه التراخي وهذا الاختلاف بناء على معنى على ان العموم مثل الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى لنظم بل يصير ظنيا فكان التخصيص تقييد من القطع الى الاحتمال والحاصل ان هذا التخصيص بيان تقييد عندنا لانه يغير العام من القطع الى الاحتمال فتقيد بشرط الوصل كما هو الاصل في بيان التقييد وعندهم كان العام ظنيا قبل التخصيص وبعد ايضا ظنيا فصار هذا التخصيص بيان تقرير فيصم موصولا ومفعولا كما هو الاصل في بيان التقرير هذا ان العام الذي يكون التخصيص فيه ابتداء كما قلنا واما العام الذي خص منه او لا بديل مقارن فانه يجوز تخصيصه ثانيا مترجيا ايضا عندنا لا خلاف لنا معهم فيه لانه كان قبل التخصيص ظنيا كما يكون بعده فلا يكون تخصيصه بيان تقييد بل هو بيان تقرير وعلى هذا ان الاتصال في التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا فيمن اوصى بخاتمه لانسائه وبالفص منه اي من ذلك الخاتم لاخرى لانسائه موصولا بالاول ان الایضاء الثاني وهو الایضاء بفص يكون

له اي بانه
بين ۳ و ۴

خصوصاً الاول ويكون الفص للثاني وان فصل لم يكن خصوصاً الاول بل صار معارضاً فيكون الفص بينهما واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون تكلماً بالباقي بعده وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

خصوصاً أى تخصيصاً الاول أى للايصاء الاول وهو الايصاء بخاتم فلان ان الخاتم بمنزلة العام حيث يشمل الحلقة والفص فمن اوصى ان هذا الخاتم لفلان وقال موصولاً ان الفص منه لفلان رجل اخر فيكون الوصية الاخيرة بسبب الاتصال مخصصة للوصية الاولى فيكون الحلقة للموصى له الاول ويكون الفص للثاني ولولا الوصية للثاني موصولاً لكان الحلقة والفص الاول ولما اوصى للثاني بالفص موصولاً تغير وخض الوصية الاولى وان فصل الموصى الايصاء الثاني لم يكن الوصية الثانية خصوصاً أى تخصيصاً الاول أى للايصاء الاول بل صار الايصاء الثاني معارضاً فيكون الفص فقط مشتركاً بينهما بالتخصيص لوقوع التعارض فيه ويكون الحلقة للاول مع نصف الفص ونصفه يكون للثاني وفي الصورة الاولى كان الحلقة فقط للاول والفص كله للثاني ولما كان بيان التغيير بالشرط والاستثناء كثيراً وقد فرغ من احوال الشرط فيما مضى اراد ان يبين الاستثناء فقال واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضاً كما اختلفوا في تخصيص العام قال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه أى مع حكمه بقدر المستثنى متعلقاً بالتكلم فكانه قال والاستثناء يمنع التكلم بقدر المستثنى مع حكمه أى كأنه لم يتكلم بقدر المستثنى اصلاً فيكون التكلم تكلماً بالباقي بعده أى بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى وقال الشافعى الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة فموجبه عنده امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض فان صدر الكلام دل على ارادة المجموع واخر الكلام دل على اخراج البعض عن الارادة وهو المستثنى فتعارض في ذلك البعض فيخرج المراد دل فمعارض بمنزلة دليل الخصوص أى كما ان دليل الخصوص يمنع حكم العام فيما اختص منه لوجود التعارض صورة في البعض كذلك الاستثناء يمنع وانما قلنا هو لان في الحقيقة تبين ان المقدار المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استقلاله يواضع العام صورة حتى جاز تعليله هذا ان كان المراد بالتبعية بدليل المخصوص على اصلاً وان كان على اصلاً لثانئ فهو

وذكر المعارض
يؤيد الحكم
بأنه من
ع. ١١

كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فصارعنا نقد بر قوله
لفلان على الف درهم الامانة له على تسعمائة وعنده الامانة فانها
ليست على وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام الاسواء بسواء عامما في القليل والكثير

عنده يعارض العام صورة ومعنى كما اختلفوا في التعليق بالشرط على ما سبق فاصل الخلاف في
التعليق بالشرط والتعليق عند الشافعي لا يخرج الكلام من كونه ايقاعا بل يتميز به باقي كما كان
وانما يتم وقوعه لما تم وهو عدم الشرط فكذا الاستثناء عنده وعندنا التعليق يخرج الكلام
من كونه ايقاعا ويثبت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء
فصار عندنا نقد بر قوله وهو لفلان على الف درهم الامانة له على تسعمائة فكانه قال
ابتداء له على تسعمائة ولم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وعنده اي عند الشافعي
صار نقد بر القول الامانة فانها ليست على فلا يلزم عليه المائة للدليل المعارض
لاول كلامه فان اول كلامه يفيد على مائة مع تسعمائة واخره يفيد انها ليست
على لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم بالمائة ولما بين كيفية عمل الاستثناء
تجبة على امثلة على المذهبين وبين فائدة الاختلاف في انه يتكلم بالباقي او عاملا
بالمعارضة فقال وعلى هذا اي على ان الاصل عند الشافعي العمل بالمعارضة في
الاستثناء اعتبر الشافعي صدر الكلام في قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام
الاسواء بسواء هذا الحديث من هذا اللفظ غريب ولعله ما خوذ من حديث معمر بن
عبد الله قال كنت اسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الطعام بالطعام مثلا
بمثل رواه مسلم فالحاصل ان الشافعي بناء على اصله اعتبر صدر الكلام في هذا
الحديث المذکور في المتن فيكون معنى الكلام وتقديره عنده لا تتبعوا الطعام
بالطعام الا طعاما مساويا بالطعام فان لكم ان تتبعوهما فهو يا اول في المستثنى
ويقدر الطعام ليكون المستثنى منه والمستثنى من جنس واحد كما هو الاصل في
الاستثناء فاذا كان معناه هذا يسبق صدر الكلام وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا
الطعام بالطعام عامما في القليل وهو لا لا يدخل تحت الكيل كالحفنة والحفنتين
والكثير وهو ما يدخل تحت الكيل اذ الطعام اسم جنس محلي بلام التعريف لغير

في الاستثناء
في الأحوال

لأن الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقى عاماً فيما وسواءه وقلنا هذا الاستثناء حال فيكون الصدر عاماً في الأحوال وذلك لا يصلح إلا في المقدّر

العهد فيشتمل جميع أفراد الطعام فيكون البيع في سائر أفراد حراماً سواء كان البيع في الطعام القليل أو الكثير وسواء كان البيع بالمساواة أو لا استثنى منه بيع الطعام المساوي بالمساوي انتفى الحكم وهو حرمة البيع في المساوي من الطعام بطريق المعارضة والمساواة وصف يعرض ما يدخل تحت الكيل والوزن بالاتفاق فعمل هذا لا يوصف الطعام القليل بالمساواة لعدم دخوله تحت الكيل والوزن ولما لم يوصف بما لم يدخل تحت الاستثنى فيبقى بيعه حراماً بأي وجه كان وهذا معنى قوله لأن الاستثناء وهو قوله ألا طعاماً مساوياً لطعام عارضه أي صدر الكلام في المكيل خاصة لأن المستثنى هو الطعام المساوي والمساواة وصف لا يوجد في غير المكيل من الطعام فإما كان من الطعام المذكور في قوله لا يتبعوا الطعام مكيلاً لا يثبت بيعه بمجسه مساواة بطريق الاستثناء المتعارض وما لا يكون مكيلاً لا يصلح المستثنى فيبقى بيعه مجنسه حراماً بأي وجه كان وإلى ما أشار بقوله فبقى صدر الكلام عاماً فيها وسواءه أي فيما وراء المكيل وهو القليل فيكون بيع الخففة بالخففة أو بالثخينة حراماً لقوله عليه السلام لا يتبعوا الطعام ثم قلنا بناء على أصلنا هذا استثناء حال أي استثناء من الحال المقدّر لأن الأصل في الاستثناء عندنا هو التكلم بالثبات وذلك إنما يتصور بعد إسقاط المستثنى وذلك لا يتناقض إلا في الجنس فلو جعل المستثنى من الطعام لا يحصل المجانسة بينه وبين المستثنى الذي هو المساواة الثابتة في قوله الأسواء بسواء لأن المساواة عرض والطعام عين فإن المجانسة فلا بد من أن يقدر المستثنى منها الآخر وهو الحال فصارت قدر الكلام لا يتبعوا الطعام بالطعام في حال من الأحوال الثلاثة المفاضلة والمجازفة والمساواة إلا في حال المساواة فيكون الصدر أي صدر الكلام عاماً في الأحوال الثلاثة لأن القليل والكثير كما قلتم وذلك أي عموم الصدر في الأحوال لا يصلح إلا في المقدّر أي المكيل وذلك لأن المراد من المساواة هو المساواة في الكيل إذا تساوى في الطعام ليس إلا الكيل بالاجماع وبدليل قوله عليه السلام كيلاً كيلاً وبدليل العرف لأن الطعام لا يباع في العرف إلا كيلاً والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل أيضاً إذ المراد من المفاضلة رجحان أحدهما على الآخر كيلاً ومن المجازفة عدم العلم

واحقر اصحابنا بقوله تعالى فليث فيهم الف سنة الاخسين عاماً
فالاخسين تعرض للعدد والمثبت بالالف لا يحكمه مع بقاء العدد لان
الالف متى بقيت الف لم تصلح اسماً لادونها بخلاف العام كاسم المشركون
اذا اخص منه نوع كان الاسم واقعاً على الباقي بلا خلا ل

بالمفاضلة والتساوي مع احتمال كل واحد منهما وقليل الطعام ليس بمكيل فلا يتناول له صدره
الكلام اى ليس هو بداخل تحت المستثنى منه ليقال انه باق بعد ولم يندرج تحت المستثنى
فيكون في حيز النفي المفيد الحمى وهو قوله عليه السلام لا تتبعوا الخبل هو خارج عنه من الامر
فلا يكون بمع الحفنة بالحفتين او بالحفنة حراماً فلا يصح الاستدلال بهذا الحديث على حرمة
بيع الطعام واجتمه اصحابنا على المختار بثلاثة اوجه الاول ما بينه بقوله تعالى فليث فيهم
الف سنة اخسين عاماً واجه القسك به لو لم يكن الاستثناء محلاً بالباقي بل بالمجموع ثم اخرج
المستثنى بطريق المعارضة ثم انه تعالى اخبروا لا يث زوج عليه السلام في قومه الف سنة كاملة قبل الطوفان
ثم فن من الالف خمسين عاماً بطريق المعارضة بالاستثناء فلم ين ان يكون قوله فليث فيهم الف سنة
كاذباً وذلك باطل فالاخسين اى استثناء الخمسين تعرض للعدد والمثبت بالالف اى منع للعدد
الذى ثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا الباقي بعد الاستثناء اى كانه
لم يترك بالعدد الذى ثبت بالالف بل بالباقي كانه قال فليث فيهم تسعمائة وخمسين سنة لا يحكمه
مع بقاء العدد اى لا انه تعرض ومنه حكم العدد والمثبت بالالف مع بقاء العدد يعنى ليس في قوله
الاخسين عاماً تعرض بحكم الالف مع بقاء الالف ثابتاً على اصله وانما منع حكم بقدر الخمسين
بطريق المعارضة كما هو من سب الشافى لان الالف متى بقيت الفاً كما يقول الخصم في الترجيح لم تصلح
اسماً لادونها اى لا يصح اطلاق الالف حقيقة على ما هو دون الالف بعد الاستثناء كما
يطلق الشافى اسم الالف عليه لانه يقول ببقاء العدد وانما يمنع حكمه وذلك لان اسم العدد
علمه لوله اى علم جنس والعلم لا يطلق على غير لوله فعلى هذا ينبغي ان لا يطلق اسم الالف
على مادونه كما يطلق الشافى بخلاف العام كاسم المشركون اذا اخص منه نوع كان الاسم للمذكور
واقعاً على الباقي بعد التخصيص بلا خلا ل فان لفظ المشركون عام يتناول جميع المشركون من
مشركي الهند الروم وغير ذلك فاذا اخص منه مشركوا الهند فهذا الاسم يطلق على الباقي بطريق
الحقيقة هذا انقياسه على العام لا يجوز وهذا رد لما قاله الشافى في الجواب من

له في رسالة
رقعة ١٣٥

ثم

]

ثم

ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول لان الصدر لا يتناول له فجعل مبتداء مجازا قال الله تعالى فانه عدد ولي الارب العلمين اي

ان الالف هنا يقاس على تخصيص العام فلما ان العام الذي خص منه البعض يطلق على الباقي بطريق الحقيقة تكذ لك الالف بعد الاستثناء الخمين منه يطلق على الباقي بطريق الحقيقة وقد سبق ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص ف والمعروض لم يتعرض للوجين الآخرين وكذا لم تعرض لادلة الخالف فلما عرض عن رحمه الله فحين نفرض عنه ايضا ولا نزيل الشرح ثم الاستثناء الاستثناء لغة استفعال من الشئ بمعنى الرجوع كان المتكلم يرجع بالاستثناء عما دل عليه اول كلامه وهو نوعان متصل وهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا اي اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلم بالباقي بعده وعرفه صاحب البدعي بقوله اخراج بالاولا واخراجا واخراج بالاخراج من المنقطع فانه ليس باخراج لعدم دخول المستثنى في الصدر واحتراز بقوله اخراج بالاولا واخراجا عن مثل جلد القوم وما جاء زيد فانه وان كان اخراجا ولكنه ليس بالاولا قوله وهو الاصل اشارة الى ان المنقطع ليس باصل كما قيل اعلم اختلف العلماء في المنقطع هل هو استثناء حقيقة او مجازا فقال الجمهور هو مجاز فيه وهو مختار المصروف قيل حقيقة ثم اختلف القائلون بكونه حقيقة فقال بعضهم بالتواطؤ اي حقيقة على سبيل التواطؤ يجعل القدر المشترك بينهما بالاشتراك المضوى فيكون متواطيا وقيل بالاشتراك بينهما اشتراكا لفظيا يكون موضوعا لكل واحد منهما ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراج من الاول مثل قولنا جاء في القوم الاحمارا والاحمر في القوم لا يصلح ان يخرج من القوم لان الصدر وهو القوم ههنا لا يتناول له فاما ان يكون المحاردا دخلا في القوم فكيف يخرج من لان الاول مثل قولنا جاء في القوم الاحمارا والاحمر في القوم لا يتعلق له بالسابق الظاهر ان قوله مجازا تميز عن الجملة اي جعل المنفصل كلاما مبتدأ بطريق المجاز وهذا ليس بمراد فالاولى ان يتكلف ويجعل القميز من النسبة المفهومة سابقا في ضمن قوله ومنفصل اي الاستثناء منفصل ولكن يقال له المستثنى مجازا كما هو مذاهب الجمهور قال الله تعالى حكاية عن قول ابراهيم لقومه فانهم اي الاصنام التي تعبدونها عدولي الارب العلمين ولما لم يكن الله تعالى دخلا فيهم صار المستثنى كلاما مبتدأ فبين تقدير قوله اي

انواع

لكن رب العالمين وامر ببيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له وهذا على اربعة اوجه منه ما هو في حكم المنطوق به نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلاما الثالث صدر الكلام اوجب الشك ثم تخصيص الامر بالثالث دل على ان الاب يستحق الباقي فصار بيان المصدر الكلام لا يحض السكوت ومنه ما ثبت بدلالة حال المتكلم مثل سكوت صاحب الشرع عند امر بجأينه عن التغيير يدل على الحقيقة

انواع

لكن رب العالمين فانه ليس عدولي فالا بمعنى لكن ويعمل ان يكون متصلا بان القوم كانوا عابدين لله ولا صنم فقال فاعمر اى جميع ما عهدتموه عدلى الارسله العالمين ولما فرغ من النظم الثالث من البيان وهو بيان التغيير شرع في القسم الرابع وهو بيان الضرورة فقال واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع له اى للبيان وهو السكوت فانه ليس موضوعا للبيان وانما الموضوع له المنطق وهذا على اربعة اوجه بالاستقراء سنأى من بيان الضرورة ما هو في حكم المنطوق به اى يكون حاصل بغير المنطق لك في حكم الحاصل بالمنطق هذا هو الوجه الاول نحو قوله تعالى وورثه ابواه فلاما الثالث فان صدر الكلام وهو قوله تعالى وورثه ابواه لو جوب الشك بين الابوين مطلقا حيث اسند الارث اليهما من غير بيان نصيب كل واحد منهما ثم تخصيص الامر بالثالث بقوله فلاما الثالث فانه بين نصيب الام وسكوت من بيان نصيب الاب دل على ان الاب يستحق الباقي لعدم مصرف اخر فلو لم يكن الباقي لابقى شئ من المال بلا مصرف وبقي نصيب الاب مجهولا وهو مخالف لسوق الكلام فانه سين ببيان نصيب الابوين فصلا تخصيص الامر بالثالث بيان اى يستحق الباقي لصدر الكلام لا يحض السكوت فكانه قيل فلاما الثالث ولا يبه ما بقى فحصل نفس الاستحقاق بصدر الكلام وحصل بالسكوت بيان مقدار نصيب الاب وهذا البيان في حكم المنطوق ومنه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الثاني منه ما ثبت بدلالة حال المتكلم الذى من شأنه التكلم في الحادثة فسكوته عند ذلك يدل على انه راى بامثل سكوت صاحب الشرع عند امر بجأينه عن التغيير يدل على الحقيقة اى سكوت النبى عليه السلام عن تغيير امر بجأينه من قول وفعل في زمانه حتى لم يتكلم ولم يغير واصر الفاعل على فعله يدل على كون ذلك الامر حقا وذلك مثل ما شاهد النبى صلى الله عليه وسلم من البيوع والمعاملات

وفي موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة
عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرب ورومنه فايثبت ضرورة دفع
المغرب ومثل سكوت الشفيعة وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشترى

ان كان الناس يتعاملون فيما بينهم من المأكلى والمشارب والملابس لى كانوا يظنون عليها
فسكت عنها عليه السلام واقرهم عليها ولم يكره عليهم مع العلم والقدر فكان سكوت بيان ان تلك
الامور اخلة في المعروف وخارجة عن المنكر اذ ليس من شان النبى عليه السلام ان يترك الناس
على امر منكر وقد قال الله تعالى في حقهم يا محمد بالمعروف وينهاهم عن المنكر وكذا السكوت

في موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن
في ولد المغرب والمغرب رجل يطا امرأة معتمد اعلى ملك اليمين فتلد فيظهر بعد ذلك
انها للغير وطلى النكاح بان قالت تلك المرأة انا حرة فتلد فيثبت انها مملوكة الغير ويقال
له المغرب ولا ندرته تلك المرأة فولد المغرب وحر ويلزم عليه اداء قيمه ولده لصاحب الامة
واما منافع بدنه التي حصلت لآبيه فغير مقومة اى لا يجب اداء قيمتها على آبيه وذلك
لان امرأة ابقت وتزوجت رجلا من بنى عذرة فولدت اولادا ثم جاء مولاهما ورفع تلك
الفضية على عمر ففضى بها المولاهما وقضى على الاب ان يغدى عن ولدها وياخذ مهر
بالقيمة وسكت عن ضمان منافعها ومنافع ولدها وكان ذلك بمحض من الصحابة فسكوتهم
عند ذلك يدل على البيان بانهم رضوا بذلك وقد روى هذه القصة رضين عن مالك وذكر
ذلك في موطاه هذه القصة مع حذف بعض الاشياء ومنه اى من بيان الضرورة وهذا

وجه ثالث منه فايثبت ضرورة دفع المغرب وعن الناس والمغرب حرام مثل سكوت الشفيعة
عن طلب الشفاعة بعد العلم بالبيع فانه بيان لان ترك الشفاعة لدفع المغرب وعن المشتري
فانه اذ المرء يجعل سكوته اسقاط الشفاعة يتضرر به المشتري لانه يحبس
عن تصرفاته في المبيع لاجل خوف الشفيعة وكذا يتضرر به البائع
لان ريبا لا يشتريه رجل خوفا من الشفيعة فيتضرر رومثل سكوت المولى
حين يرى عبده يبيع ويشترى فان سكوته حين ذلك بيان لانه اذن له
في التجارة دفعا للمغرب وعن الناس وقال الشافعى لا يكون سكوته اذنا لاحتمال

في
الكتاب

للأول

ومنه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام مثل قول علماء ثمانية فيمن قال له على مائة
ودرهم أو مائة وقفيز خطبة ان العطف جعل بياناً للمائة و قال
الشافعي القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له على مائة وثوب قلنا
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام
وذلك فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل والموزون

مع النامى

انسكت للفظ وقلة المبالاة الى تصرفه لعل به انه محجور والمحتمل لا يكون حجة قلنا سكوت
وان كان محتملاً لكن الغالب في العرف ترجيح جانب الرضا للعادة المحارية بين الناس و
منه اى من بيان الضرورة وهو الوجه الرابع منه ما يثبت بضرورة كثرة الكلام اى كثرة
استعماله او طول عبارته يدل على المراد مثل قول علماء ثمانية فيمن قال له على مائة ودرهم

للأول

او قال فلان على مائة وقفيز خطبة ان العطف اى عطف درهم ودرهم وقفيز خطبة جعل
الدرهم والوقفيز بياناً للمائة بان المائة ايضا درهم ووقفيز خطبة فكانه قال على مائة درهم ودرهم
وعلى مائة وقفيز خطبة ووقفيز خطبة وانما حذف ميم المائة لطول الكلام او لكثرة استعماله
كما يقال بعت هذا بمائة وعشرة ودرهما ودرهما بالكل الدرهما من غير فرق فلم يصح عطف
الدرهما على المائة في البيع مفسراً اليها باعتبار العرف كذا يصح عطفه في الاقرار ايضا مفسراً
لها وقال الشافعي القول للمعتبر قوله اى القائل المقرر في بيان المائة لان قوله ودرهم
ليس بتفسير للمائة لانه عطف عليها بحرف الواو والعطف لم يوضح للتفسير لغة واذا لم
يصح مفسراً بقيت المائة مجعولة فيكون القول قوله في بيانها كما اذا قال له على مائة وثوب فان
المعتبر في المائة قوله اتعاقا قلنا اى جوابه ان حذف المعطوف عليه متعارف في باب
العدد يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة درهما ومائة وعشرين درهما ضرورة
كثرة استعمال العدد وطول الكلام بذكر تفسيره فناسب الحذف لاجل الخفة في
الكلام لئلا يعد ذكره عبثاً عند البلغاء وذلك اى حذف المعطوف عليه لضرورة كثرة
الاستعمال انما يوجد فيما يثبت وجوبه في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و
الموزون لانه يثبت في الذمة غالباً ويكثر العقود والمعاملات به فيجرى على السنتهم
كثيراً وما يجري على السنتهم كثيراً فيحتاج اليه وفيما لا يحتاج اليه وفيهما المقصود
بدون ذكره كالمعطوف عليه في المثالين المذكورين وهو المميز والدرهم

دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم باب بيان التبديل وهو النسخ

وقد في المحطة من هذا القبيل فعلمنا كما ناهي في المثالين المذكورين وانما نحن في
لكثرة الاستعمال دون الثياب اي بخلاف الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم او في معناه كالبيع بالثياب الموصوفة مؤجلا فقياس الشافعي على هذا غير
جائز ولما فرغ من القسم الرابع من البيان شرع في القسم الخامس منه فقال
باب بيان التبديل ولما كان لهذا النوع من البيان ابحاث كثيرة اخره ووضع له
بابا في هذا المقام خمسة ابحاث الاول في تعريفه والثاني في جوازه والثالث في محله و
الرابع في شرطه والخامس في النسخ والمنسوخ والمصر ترك البحث الثاني لشهرته ونحن نذكره
ان شاء الله تعالى فنشرع في البحث الاول فقال وهو اي التبديل النسخ فانسباة عنه لا تعلل
قال ما ننسخ من آية او ننسخها او قال واذا بدلت آية مكان آية فهي النسخ تبديلا والنسخ في اللغة
يطلق على معنيين احدهما الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته
ونسخت الريح الاثار اذا محقتها وتآنيهما النقل وهو تحويل الشيء من مكان الى اخر او من
حالة الى حالة اخرى يقال نسخت الفعل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى ثم اختلف
فقال القاضى والغزالي انه مشترك بينهما وقال الواحسين البصري انه حقيقة في الازالة
محاز في النقل ورحمنا الامام وقال القفال بالعكس ثم اختلف فقال البعض الاول
ان يعتبر في النسخ معنى النقل فان التوجه من الكعبة الى بيت المقدس ثم بالعكس قد
نقل وقيل معنى الازالة لا نوافق للمفهوم الشرعي من النقل فان نقل الحكم المنسوخ الى
ناسخه غير متصور اما الازالة والاعدام فمتصور وفي الاصطلاح بيان انتهاء حكم شرعي مطلق
عن التأييد والتوقيت بنص متأخر عن مودعه فنقله بيان كالحبس وقوله انتهلك خرج به بيان
المجمل وغيره من اقسام البيان ويان شرعية الحكم ابتداء عن النسخ وقوله حكم شرعي
خرج به بيان حكم غير شرعي وهو العقلي كانهما بيان انتهاء حكم شرعي اذ هو خطاب الله تعالى
رد الشرع بنص متأخر عنها فانه ليس بنسخ لانه ليس بيان الحكم شرعي اذ هو خطاب الله تعالى
كما تقدم ودخل فيه نسخ السلالة بغير الحكم لان نسخها بيان انتهاء حكم قراءتها وقوله مطلق
عن التأييد والتوقيت احتراز عن الحكم الموقت بوقت خاص فانه لا يصح نسخه

باب بيان التبديل

النسخ في حق صاحب الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى الا انه تعالى اطلقه فصار ظاهرا البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا بيانا محضيا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض للاجل في حق صاحب الشرع

قبل انتهائه وهذا لا يتصور نفعه لعدم بقاء حكما وكذا الحكم المبدى لا يصح نسخه وقوله بنص احتراز عن الاجسام والقياس فانه لا يجوز النسخ بهما وعن بيان الانتهاء الحاصل بالموت والنزوم والغفلة والعجز وعدم المحل فانه ليس بنسخ لانه ليس بنص وقوله متأخر عن مورد هـ من زمان واما الحكم الاول احتراز عن البيان المتصل بالحكم الاول سواء كان مستقلا مثل تخصيص العام فانه لا يكون متأخرا عند الجمهور من اصحابنا لقوله لا تقتلوا اهل الذمة عقيب قوله اقتلوا المشركين متصلا او غير مستقل كالاقتناء لقوله اقتلوا المشركين الا اهل الذمة والغاية مثل ثرايم والصيام الى الليل والشرط مثل صل ان كنت محصيا والوصف مثل اكرم الناس العلماء فان هذه الامور لا تكون الا متصلا فلا يثبت النسخ بشئ منها كذا في الشرح البديع واعلم ان خمس الائمة لم يجعل النسخ من البيان اذ البيان اظهر حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت واما غير الاسلام فجعله من البيان لان النسخ فعل الشارع وحقيقته اظهار مدة الحكم للعباد فالنسخ بالنسبة الى علمائه والواقع بيان وبالنسبة اليه بتدليل واثار المحص بقوله النسخ في حق صاحب الشرع اى بالنسبة اليه بيان محض واظهار لمدة مشروعية الحكم المطلق وتبديل بالنسبة اليه لان الحكم الذي رفعه الان كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ لانه كان موقتا بذلك الوقت عنده الا انه تعالى اطلقه اى لم يبين للعباد وقت الحكم المنسوخ وانتهائه فصار ظاهرا البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشئ يورث بقاءه فكان النسخ تبديلا في حقنا لانه بدل الاباحة بالحكمة بيانا محضيا في حق صاحب الشرع وهو اى النسخ كالقتل في انه بيان في حق صاحب الشرع وتبديل في حق العباد فانه اى القتل بيان محض للاجل اى اجل المقتول في حق صاحب الشرع فان اجله كان موقتا عند الله تعالى بالوقت الذي قتل فيه وكان ذلك معلوما لله تعالى فان المقتول

وتغيير وتبديل في حق القاتل

ميت بأجله بلا شبهة عند اهل الحق ولا اجل له سواء كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون وتغيير وتبديل اى ابطال وقطع بحياة المقتول المظنون استمرارها في حق القاتل لانه مباشر للقتل ولذا يجب عليه اقصاؤه والدية في الدنيا والعقاب في العقب اعلم ان ذلك النسخ جائز عقلا وواقع شرعا بانفس وهو قوله تعالى ما ننسخ الاية وانكر ذلك اليهود وقالوا يلزم منه الجمل والسف بالنسبة الى الله سبحانه بانه لو كان يعلم عواقب الامور ومصالح العباد من الابتداء الى الانتهاء ما امر اولا بشئ ثم منع عنه بل امر في اول الامر بما هو خير لهم في كل وقت وغرضهم بذلك ان يكونوا على اليهودية دائما ويكون دينهم غير منسوخ بشريعة عيسى ومحمد عليهما السلام اقول لنال ذلك هذا التوجه جوايان الاول انزاي والثاني تحقيقى اما الاول فهو ان التوراة الموجودة الآن في ايديهم عمولة من النسخ وانبياءك على امثلة قليلة تكون على بصيرة الاول انه قد زوجت الاخوة من الاخوات في عهد ادم عليهما السلام وقد تزوج ابراهيم عليه السلام بأخته سارة كما في باب العشرين من سفر التكوين (انها اختى بالحقيقة ابنة ابي وليست ابنة امي وقد تزوجت بها) والنكاح بالاخت سواء كان ابنة الاخت عينية او علاتية او اخوة حرام مطلقا في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثانية والعشرين من باب السابع والعشرين من كتاب الاستسناد لعنة الله على من يضاجم اخته من ابيه او امه) الثاني احل الله لنوح عليهما السلام ولاولاده جميع الحيوانات كما في الاية الثالثة من الباب التاسع من سفر التكوين هكذا ترجمتها وكل ما يتحرك على الارض وهو حي يكون لكم مأكلا كالبقل الا خنزير والحال قد حرمت الحيوانات الكثيرة في شريعة موسى عليه السلام منها الخنزير كما في ايات المحادى عشر من سفر الاجار الثالث قد جزم يعقوب بين الاختين ليا وراحيل ابنتي خاله كما هو مصرح في ايات التاسع والعشرين من سفر التكوين وهذا الجمع حرام في شريعة موسى عليه السلام كما في الاية الثامنة عشر من الباب الثامن عشر من سفر الاجار الرابع في الاية الثالثة والرابع من الباب السابع عشر من سفر الاجار قد امر بنوح القربان عند باب خيمة الجماعة واكد ذلك الحكم حتى قال من لم يذبحه هناك فيكتب عليه سفك الدم ويقطع هومن قومه

له هذا قول
ابراهيم عليه السلام
في ذلك الكتاب
١٢

اي يموت وقد نفخ ذلك الحكم في الباب الثاني عشر من سفر الاستثناء حيث رخص لهم في
 دمجهم عنده اذ كان المذبح بعيد اقال هورن في الصفحة ١٢١ من المجلد الاول من تفسيره
 بعد ما نقل تلك الآيات في الظاهر في هذين الموضوعين تناقض لكن اذ الوحطان الشريعة
 الموسوية كانت تزداد وتنقص على وقف حال بني اسرائيل وما كانت بحيث لا يمكن تبدلها
 فالتوجيه في غلبة السهولة ثم قال نسخ موسى في السنة الاربعين من هجرهم قبل دخول
 فلسطين ذلك الحكم اي حكم سفر الاخبار بحكم سفر الاستثناء نسخا صريحا وامر انه
 يجوز لهم بعد دخول فلسطين ان يذبحوا البقر والغنم في اي موضع شاء واوياكلوا انتهى
 ملخصا فاعترف هذا الخبر بالنسخ صريحا فالعجب كل العجب من اهل الكتاب كيف
 يعترضون على ديننا بالنسخ وكيف يفضنون البصر عن دينهم هذا هو الزام على اليهود
 خاصة وقد تقلد علماء النصارى في هذا العصر في مقابلة المسلمين بأقوال اليهود وانكروا النسخ
 فنذكر شواهد الزامهم ايضا الاول في الباب الحادي والثلاثين من كتاب ارميا هكذا ٣١
 واستاق ايام يقول الرب فيها اعاهد بيت اسرائيل وميت يهوذا عهدا جديدا ٣٢ وليس
 مثل عهد الذي عاهدت اباؤهم في اليوم الذي اخذت بايديهم لاخرهم من ارض مصر
 وقد اعترف مقدس النصارى البولوس في الباب الثامن من رسالته الى عبرانيين ان المراد
 بالعهد الجديد شريعة عيسى عليه السلام فعلى اعترافه شريعة عيسى ناسخة الشريعة
 موسى الثاني فالشريعة الموسوية رخصة للرجل ان يطلق امرأته بكل علة وان يتزوج
 رجل اخر تلك المطلقة بعد ما خرجت من بيت الاول كما هو مصرح به في باب الرابع من
 العشرين من كتاب الاستثناء وفي الشريعة العيسوية لا يجوز له الطلاق الا بفعلها الزنا
 وهكذا لا يجوز للرجل اخر نكاحها بل هو بمنزلة الزنا كما صرح به في الباب الخامس من التاسع
 عشر من انجيل متى الثالث كان كثير من الاشياء حراما في شريعة موسى وقد نسخها حرمتها
 في الشريعة العيسوية يقول بولوس الذي هو عندهم رسول الله كما في آية الرابعة عشر
 من الباب الرابع عشر من رسالة بولوس الى اهل رومية هكذا اراي تيقنت وعلمت
 من رب عيسى انه ليس شئ نجسا لذاته ولكنه نجس في حق من يعلمه نجسا
 وقال في الآية الخامسة عشر من الباب الاول من رسالته الى طيطوس هكذا ارفان
 جميع الاشياء طاهرة للظاهرين وليس شئ طاهر للنجسين والمنافقين لانهم كلهم

وتحمله حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق بمأينا في

نجسون حتى عقلموه وظهرهم فانظر كيف ابا ح جميع الاشياء للنصارى حتى الحنوخ والخضر
وقد نسخ جميع ما حرم في شريعة موسى الرايع حكما مختار وتكظيم السبب مؤكدة في النسخ
حتى ختن عيسى عليه السلام ايضا كما هو مصرح في الآية الحادية والعشرين من الباب
الثاني من انجيل لوقا واحال ان الحواريين وبولوس قد نسخوا هذا الحكم كما هو مشروح
في الباب الخامس عشر من اعمال الحواريين وقد نسخوا بعد المشاورة الثامنة جميع الاحكام
العملية التي كانت في التوراة سوى الاربعة ذبيحة الضم والدم والمخنوق والزنا
فابقوا حرمتها وارسلوا كتابا الى الكنائس وهو منقول في الباب الخامس من اعمال الحواريين
ثم بعد ذلك لما رأى مقدسهم بولوس انه لا حاجة الى حرمة الاشياء الاربعة ايضا
الا الزنا فاباه تلك الاشياء ايضا كما نقلت فتواه ولما الزنا فلما لم يكن عليه عتدا
حد فهو ايضا بمنزلة المنسوخ فقد حصل الفراغ في الشريعة العيسوية من جميع الاحكام
المؤكدة في التوراة وهل فقه نسخ آخر فانظر كيف اخرجوا رقيقة التكليف عن
اعنائهم وصاروا سدى اما الجواب التحقيقي فهو انه ليس النسخ في الاحكام
الابدية ولكنه امر بشئ على وفي الحكملة واقترحه في علمه الى حين ثم جاء ذلك الوقت
ورفعه وامر بشئ آخر الا ترى الى الطبيب انه يحكم يوما على حسب علمه ومصلحته بشرب
الدواء واكل الغذاء للمريض ثم يحكم في الغد بشئ آخر على ما يناسب المريض فلا يقول
له احد انسجأ هل بعواقب الامور الا الجاهل فكيف يقال للعلم الخبير انه ما كان يعلم حال الشيء
ابتداء هذا ولقد طولنا الكلام في هذا المقام البحث الثالث في محله وعمله أي محل
النسخ حكمه يوجد في امر ان احد ما ان يكون ذلك الحكم في نفسه محتملا للوجود والعدم أي محتمل
ان يكون مشروعا وان لا يكون لانه لو لم يكن محتملا للمشروعية كالكفر لاستمر عدم مشروعية
فلا يكون منسوخا لان النسخ لا يرد على المعدوم وكذا لو محتمل عدم المشروعية كالايان باسه
تعال وصفاته لاستمر مشروعيته فلا يقبل النسخ ولكن لا يجري النسخ في الاخبار مطلقا سواء
كانت بالامور الماضية والمستقبلات والحاضرة لانه يؤدي الى الكذب ولكن لا يجري في الاحكام
العقلية والحسية لانه يؤدي الى الجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا وثانيتها ما اشار للعلم اليه
بتنوله ولم يلتحق به أي بذلك الحكم الذي يعلم ان يكون منسوخا ماينا في محرق

قال
الشيخ
في
البحث
في
محله
وعمله

البحث
في
محله
وعمله

الحکم التوقیت

النسخ من توقیت او تأبید ثبت نصاً كما في قوله تعالى خلدن فيها أبداً او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم والشرط التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة

النسخ وذلك المنافي على ثلاثة أقسام كما بينه المصنف بقوله من توقیت نصاً لانه اذا التقي بذلك الحكم التوقیت لا يقبل النسخ قبل ذلك الوقت البتة وبعد لا يطلق عليها اسم النسخ هذا هو القسم الأول ومثاله قوله تعالى فاعفوا واصفحوا حتى يأق الله بامرهم وقوله تعالى فامسكوه في البيوت حتى يتوفهن الموت او يجعل الله لهن سبيلاً فاندفع ما قال القاضي الامام ابو زيد (وليس لهذا القسم مثال من المخصوصات شرعاً) او تأبید عطف على قوله توقیت ثبت ذلك التأبید نصاً اي صراحة كما في قوله تعالى خلدن فيها أبداً فإنه تعالى اثبت التأبید صراحة بقوله أبداً فهذا ايضا لا يصح النسخ لان التأبید الصريح يتأني النسخ كما ذهب اليه ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا وقال الجمهور من اهل الأصول وجملة من اصحابنا واصحاب الشافعي وصد الاسلام ابو اليسر ان يجوز نسخ ما تحته تأبید او توقیت وهذا هو القسم الثاني وفيما اورد المصنف من المثال بقوله تعالى خلدن الآية نظر لانه في الاخبار لا يجري النسخ في الاخبار كما في ما تنال النسخ فيما ذكر لكونه خبراً لا لتأبید فالاولى في نظيره قوله تعالى في المهدود في القذف ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً فهذا لا ينسخ للتأبید الصريح فسقط ما قال الشارح المحقق من انه لم يوجد في الأحكام تأبید صريح انتهى او دلالة عطف على قوله نصاً كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ثبت تأبید الشرائع التي قبض عليها النبي عليه السلام بدلالة قوله تعالى وخاتم النبيين وبقوله عليه السلام لا نبى بعدى فهذا الشرائع لا تحتمل النسخ لانه انما يكون بوس على لسان نبي فلا تخلف النبوة به صلى الله عليه وسلم فابن النسخ فهذا الشرائع مزبذبة اي يبقى حكمها مادامت دار التكليف ولما فرغ من البحث الثالث شرع في البحث الرابع فقال والشرط اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عند نادون التمكن من الفعل خلافاً للمعتزلة يعني لا يمكن النسخ الا بعد ما بلغ الامر الى المكلف ويعتقد المكلف ذلك الامر فهذا القدر من الزمان ضروري للنسخ ولا حاجة الى فضل زمان يتمكن للمكلف فيه من فعل ذلك

الحکم التوقیت

ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا وكذلك الاجماع
عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء ولا مدخل للرأى
في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى

الامر كما يقول معتزلة وذلك الخلاف سبق على اختلاف آخروهم ان النسخ عندنا بيان المدة لعل
القلب اصلا وامل البدن تبعاً فيكفي الاصل وهو انك من عمل القلب وعندهم هو بيان مدة العمل بالدين
فلا بد عندهم من ان يتمكن من الفعل ولئلا انه عليه السلام امر بخمس صلوة في ليلة المعراج كما هو من كوفي
المصنفين ثم نسخ ما زاد على الخمس في ساعتهم لم يتمكن من العمل ولما فرغ من البحث الرابع شرع في البحث
الخامس فقال ولا خلاف بين الجمهور في ان القياس لا يصلح ناسخا للشيء من الأدلة الاربعة لما في الكتاب
والسنة فلا تنسخا أقوى منه ولا تضعف لا يصلح ناسخا لا أقوى كما تقدم ولأن الصحابة تركوا القياس
لاجل الكتاب والسنة حتى قال على لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخفت أولى بالسحر من ظاهرة
لكن ولما ثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم يحسم على ظاهر الخفت دون باطنه اخرج ابو داود والترمذي
بمعناه واما الاجماع فلان معنى الكتاب والسنة واما القياس فلان النسخ فرع التعارض واذا وقع
التعارض بين القياسين لا يسقط احدهما بالتعارض كما ستعرف واذا لم يسقط احدهما فكيف
يكون الاخر ناسخا لما في الفسوخ ساقط هذا اذا وقع التعارض في زمان واحد واما لو وقع التعارض
في زمانين فحيز عمل بالاخر لا لاجل انما نسخ والاخر منسوخ بل لانه علم ان القياس الاول لم يكن
صحيحا فلما لا يسمى ذلك نسخا في اصطلاحهم هذا ما عليه الجمهور ونقل عن ابن عباس بن
شریح من اصحاب الشافعي انه يجوز نسخ الكتاب والسنة بالقياس لان النسخ بيان كالتخصيص فما
جاز التخصيص به جاز به النسخ وقال ابو القاسم الانطاقي يجوز نسخ الكتاب بالقياس اذا كان مستبظا
من الكتاب وكذا يجوز نسخ السنة به اذا كان مستبظا منها لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب
والسنة بالسنة أولى لان نسخ هذا لان العلة المستفزة من الكتب والسنة غير مقطوع بها هي
اصل القياس فكيف ينسخ بالمقطوع وكذلك لاجماع عند اكثرهم لا يصلح ناسخا للشيء من

الأدلة لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء وبالنسخ يعرف نهاية وقت حسن المنسوخ ولا مدخل
للرأى في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى وذهب عيسى بن ابان من
اصحابنا وبعض المعتزلة الى ان الاجماع يجوز ان يكون ناسخا للكتاب والسنة متمسكين بآثار
المؤلفات قلوبهم من جملة مصارف الزكاة بالكتاب وقد سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع

سأه وانما
جد لنا عمل بكتب
اصلا لانه هو
اقرى ناسخ يصلح
ان يكون قرينة
منسوخة كما في
المنشآت و
الاعتقاد لا يمكن
المنسوخات
ابن فان
ملا يسقط لانه
١٢ منه
على النسخ بال
بشيين كبر
هروج القلند
وانما هو ناسخ
كتاب جرح ثبت
بهي المشاط
نسخي الاراب

وانما يجوز النسخ بالكتاب السنة ويجوز نسخ احد هـا بالآخر عندنا وقال الشافعي لا يجوز لانه يكون مد رجعة الى الطعن وانا نقول النسخ بيان مدة الحكم

المنعقد في زمان ابى بكر الصديق ؓ واجيب بان سقوطه من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء علته ولما بين انه لا يجوز النسخ بالاجماع والقياس اراد ان يبين ما يجوز به النسخ فقال وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احد هـا بالآخر عندنا وذلك يتأتى على اربعة اقسام عندنا احدها نسخ الكتاب بالكتاب كنسخ العدة بالحول الثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول بالعدة الاخرى وهى العدة باربعة اشهر وعشرا لثابتة بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وثانيها نسخ السنة بالسنة وهذا القسم الثانى يتأتى على اربعة اقسام احدها نسخ السنة المتواترة بالمتواترة وثانيها نسخ الاحاد بالاحاد وثالثها نسخ الاحاد بالمتواتر وتلك الاقسام جائزة بالاتفاق ورابعها نسخ المتواتر بالاحاد وهذا لا يجوز عندنا لجمهم خلافا للشرذمة قليلة ومثال نسخ الاحاد بالاحاد قوله عليه السلام كنت نهيتمكم عن زيارة القبور فرزروها الان رواه مسلم وثالثها نسخ الكتاب بالسنة المتواترة ومثاله قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد اى بعد التسع فانه نسخ بما روت عائشة ان النبى صلى الله عليه وسلم اخبرها بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء اخرج به عبد الرزاق والنسائى واحمد والترمذى والحاكم قبل هذا منسوخ بالآية التى قبلها فى الخلافة اعنى قوله تعالى انا اسئلنالك ازواجك التى اتيت اجورهن الآية ورابعها نسخ السنة بالكتاب ومثاله ان التوجه الى بيت المقدس بعينه كان ثابتا بالسنة فانه لم يكن متولوا فى المصاحف فنسخ ذلك بقوله تعالى قول وحجك شطر المسجد الحرام وفى القسمين الآخرين خلاف للشافعي والهـا اشار بقوله وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة وكذا نسخ السنة بالكتاب لانه اى نسخ احد هـا بالآخر يكون مد رجعة اى وسيلة الى الطعن فى شأن النبى صلى الله عليه وسلم انه لو جاز نسخ الكتاب بالسنة لقال الطاعون انه عليه السلام اول من كذب كتاب الله وكذا انجاز عكسه لقال الطاعون ان الله كذب رسوله فكيف يصدق قوله وانا نقول فى الجواب النسخ بيان مدة الحكم لانه ابطال المحكم المنسوخ وتكذيب من امر به كما ظن واذا ثبت هذه المقدمة فنقول

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب
فقد بعث مبعوثاً وجائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على
لسان رسوله

وجائز للرسول عليه السلام بيان مدة حكم الكتاب فقد بعث النبي عليه السلام مبعوثاً للكتاب
فيجوز ان يبين النبي عليه السلام مدة حكم الكتاب وهذا هو نسخ الكتاب بالسنة على
ان تخصيص الكتاب بالسنة جائز عندكم فكذلك يجوز التخصيص بجواز النسخ لان التخصيص ايضا
نسخ كما سياتي وكن ذلك جائز ان يتولى الله تعالى بيان ما جرى على لسان رسوله فيجوز
ان ينزل الله في كتابه ما يبين مدة حكم السنة وهذا هو نسخ السنة بالكتاب ف
اعلم ان نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وكذا نسخ السنة بالكتاب جائز عندنا وهو مذهب
جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب
الشافعي وقال الشافعي لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة قولاً واحداً وهو
مذهب جمهور المحدثين ولكن اختلفوا في ذلك فقل لا يجوز ذلك عقلاً وهو الظاهر من
مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبى وعبد الله بن سعيد القلانسي واحمد
في رواية عنه وقيل يجوز ذلك عقلاً لكن الشرع لم يرد به وبه قال ابن شريم في احادي
الروايتين عنه وقيل قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابى حامد الاسفرائني وفي نسخ
السنة المتواترة بالكتاب للشافعي قولان واظهر قوله انه لا يجوز ثم استدلوا على عدم جواز نسخ
الكتاب بالسنة بقوله تعالى ما نسخ من اية او نسخها نأت بخبر منها او مثلها فهذا يدل على
ان الآية لا تنسخ بالسنة لانه قال نأت بخبر من الآية المنسوخة او مثلها والسنة ليست
بخبر من الكتاب ولا مثله ولانه قال نأت بنفس الايتان الى نفسه فلا يجوز ان يكون
الآتي بالنسخ النبي عليه السلام وقوله تعالى ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي فلا يجوز
له عليه السلام تبديل الكتاب بنفسه سواء كان تبديل اللفظ او الحكم فلا يجوز بقوله النسخ
والجواب عن الاول اننا لانسلم ان السنة ليست مثل الكتاب لان المراد من نسخ الكتاب
نسخ حكمه لا لفظه ويجوز ان يكون حكم السنة خيراً من حكم الكتاب او مساوياً له بحسب
مصالح المكلفين نعم نظم الكتاب خيراً من الفاظ السنة ولا نقول بنسخ نظم الكتاب بالسنة
وكذلك لانسلم ان السنة النسخة ليست من الله حتى يتم استدلالكم بل هي ايضا

وبجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا وبجوز نسخ احدهما دون الاخر لان للنظم حكمين
جواز الصلوة واما هو قائم بمعنى صيغته وكل واحد منهما مقصود بنفسه
فاحتمل بيان المدة والوقت والزياة على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي

من اسمه وهو الاقبح لقوله تعالى وما يطق عن الهوى ان هو الاوى بوجه الجواب عن الثاني ان المراد بالتبديل
المحق هو تبديل نظم فان كان ذلك على الاسلام ان يبدل نظم بعض الكتاب ببعض كما يدل عليه المصنف ولولم يبدل
الوقت والنسخ من النسخ علم من تلقاء نفسه بل هو من امر الله تعالى واستدلوا على عدم جواز نسخ السنة بالكتاب
بقوله المبين للناس ما نزل اليك فلو نسخت السنة لم تصح بيانه بل يكون الكتاب انما لها والجواب ان النسخ
يكون كما في فصل من يكون الكتاب بيانها ومعنى لتبين لتبين فاحفظ هذا التقيق ولما فرغ من تفصيل النسخ شرع في
تفصيل المنسوخ من الكتاب فقال وبجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا وبجوز نسخ احدهما دون الاخر وهذا على أربعة
أوجه الأول نسخ التلاوة والحكم كليهما والثاني نسخ الحكم دون التلاوة والثالث نسخ الحكم والرابع نسخ وصف الحكم معناه
اصلا بل نسخ موهبة على اصلها الأول فهو جائز بالاتفاق بل هو واثم بالانسان كما يدل عليه قوله تعالى وانها
وكافي جميع ما علم من المؤمنين عايشة الصديقة كان فما انزل عشر مائة معلومات غير من الحديث وكذا يجوز الثاني
والتالي جواز وقوع عايشة الصديقة كان فما انزل عشر مائة معلومات غير من الحديث وكذا يجوز الثاني

الصلوة والاعمال وغيرها وانما هي ما هو قائم بمعنى صيغته اي بمعنى النظم من الوجوه المهمة وكل واحد منهما مقصود
بنسخه فغير ذلك انما كان نسخا فاحتمل كل واحد منهما بيان المدة والوقت فجاز ان ينسخ احدهما بل ان الاخرهما الوقوع فقد
شرع في نسخ المؤمنين عز كان فيما انزل على ابي الرجم قرأناها ووعيناها الشيخ والشيخة اذ انما فارحوا بها البتة سواه
الا انهم باللك والشيخان قرئ عبد الزاق والحكم وحله عن ابي بن كعب بكم فقد ايها بعض سورة الاحزاب فما اعتلوا
سورة البقرة اذ كانت سورة البقرة ولقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذ انما فارحوا بها البتة كالا من الله وانه عز وجل حكيم
فرقم فيما رقمه انتهى بالحكم ثابت والنظم منسوخ واما ثبوت النظم فم الحكم فكذلك من الايات منها قوله تعالى لكم
دينكم ولدين فايات عدم القتال هي سبعون آية وقيل مائة وعشرون آية كلها منسوخة الحكم بآية القتال وعشرون
آية اخرى سوى تلك الايات ايضا منسوخة الحكم واما الرابع وهو مثل الزيادة على النص فهو نسخ عندنا خلافا
للساقي اعلم انه لا خلاف في زيادة مستقلة كزيادة صلوة سلاسة فاتها لا تكون نسخا عند الجمهور واما الخلاف
في زيادة غير مستقلة كزيادة شرط فيها سائة مذهب الاول انه نسخ واليه ذهب الحنفية الثاني انها ليست
بنسخ واليه ذهب الشافعية الثالث انها كانت ترفع مفهوم المخالفة فتسقط والا فلا الرابع ان كانت تعين
المزيد عليه بحيث صار وجوده كعدمه شرعا فتسقط والا فلا وهذا من مذهب القاضى عبد الجبار الحاملى والحمد لله

لان بالزيادة يصير اصل المشرف بعض الحق وما للبعض حكم الوجود فيما يجب
حقاؤه لانه لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امضى بعد ما صام
شهره افاطعم ثلثين مسكينا المجزى فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ولهذا
لم يجعل علما ونازحهم انه قراءة الفاتحة كنفا في الصلوة بخبر الواحد لانه
زيادة على النص واو ازيادة النفي حد افي زنا البكر

مع المزيد عليه بحيث يرقم التعدينية فانسخ والا فلا السادس ان ترفع حكما شرعيا بعد ثبوت تبديل شرعى
فنسخ والا لكان اقل واستدل المعز علىذهب الاول بقوله لان بالزيادة يصير اصل المشرف وهو المزيد
عليه بعض الحق لان المطلق لما قيد بقيد صار مجموعا من المجزئين احدهما المطلق والثانيهما القيد احد
المجزئين يكون بعض المجموع المطلق احدا المجزئين فهو ايضا بعض المجموع الذي هو حق الله وما ليس
للبعض حكم الوجود فيما يجب حقاهه تعالى اى ليس لبعض ما يجب من حقوق الله تعالى من عبادة او عقوبة اى
كفارة بغير انضمام الباقي اليه حكم وجو الكل فله من جهة ركعة في الفجر لا تكون فخر يا بغير انضمام الركعة الاخرى اليها لانه
اى حق الله تعالى لا يقبل الوصف بالتجزى حتى ان المظاهر اذ امضى بعد ما صام شهره افاطعم ثلثين مسكينا
مقابل ثلثين يوما اللان فاقها في الموضع ذلك كزكاة الفطر اذ انما تكون بصم شهرين او اياطعام ستين مسكينا
او تقري برقة المجزى ذلك فلا يكون كغير الابا الصوم ولا بالاطعام لقوات بعض الحق واحقر بقوله فيما يجب
حقاهه تعالى عن حق العباد فاقها تقبل الوصف بالتجزى بثبوت ان من ادعى على غيره الفا وخمسة شهد له
شاهدين احدهما بالالف والاخر بالكل ثبت له الف نقط فاذا ثبت ان المطلق بعض القيد يكون بعض الحق كما امر
فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى ان كان ييا ناصوة وذلك لا يحكم المطلق غير حكم القيد فاذا قيد المطلق انتهى
حكمه فصار الثاني اى المقيد نسخا الاول وثمرة الخلاف ان لا يجوز عندنا الا بخبر المتواتر والمشهد وكذا النسخ
عنده يجوز بخبر الواحد القياس باقى البيان والى هذا اشار بقوله لهذا لاي اجد ان الزيادة على النفس نسخ عنده
لم يجعل علما ونازحهم انه قراءة الفاتحة كنفا في الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام «صلوة اربع الفاتحة الكتاب
كما جعل الشافعى فان عندنا لا يجوز الصلوة بد وما لانه اى جعل الفاتحة كنفا في الصلوة بخبر الواحد هو قوله عليه السلام
ما تيسر من القرآن فانعمت عمود يقتضى الجواز بد ونها انما اله الشافعى يلو على النص الزيادة على النص نسخ
عندنا كما لم لا يجوز ان نسخ بخبر الواحد والواى على ونازحهم اى الجلاء عدل في زنا البكر اى كذلك لم يجعل
علما ونا النفى وهو تغريب عام جزء الحد في زنا البكر كاجل الشافعى فانقال اذ ان البكر يجعل مائة جلدة لقوله
تعلق فاجل اكل واحد منها مائة جلدة ويغرب عاد التولية عليه السلام البكر البكر جلدة مائة وتغريب عام

له اى الزيادة
١٢

وزيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في رقية الكفارة
 بخبر الواحد والقياس والذي يتصل بالسنة افعال رسول الله عليه السلام و
 هي اربعة اقسام مباح ومستحب واجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكنه
 ليس من هذا الباب في شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران
 لانه مسلم لانه زيلة على النسخ المذكور في زيادة خبر الواحد هو قوله عليه السلام البكر البكر الحديث لا يجوز لانه
 نسخ واما زيادة الطهارة شرطاً في طواف الزيارة اي لم يجعل علماً وذا الطهارة شرطاً في طواف الزيارة حيث
 لا يجوز فيها كما جعل الشافعي لانه زيادة على النص هو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق لانه عام الزيادة
 على النص بخبر الواحد هو قوله عليه السلام الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم تكونون فيه من ينكم فيه
 فلا ينكم الا بخبر جده الترمذي النسائي عن ابن عباس لا يجوز لانه نسخ واما زيادة صفة الايمان في رقية
 الكفارة اي لم يجعل علماً وناصفة الايمان شرطاً للعبد في كفارة اليمين الطهارة كما جعل الشافعي فانه قال
 لا بد من العبد المؤمن كما ورد في كفارة القتل خطأ قال تعالى ومن قتل مؤمناً خطأ فتمم برقيقته مؤمنة
 فيقاس عليه كفارة الطهارة واليمين فيجعل الرقية الواردة فيها على الرقية المؤمنة لان الكفارات كلها جنس
 واحد نحن نقول ان الرقية فيها مطلقة فتعبد بها بقيد الايمان قياساً على الرقية الواردة في القتل زيادة
 على النص الزيادة على النص نسخ كما ورد لا يجوز النسخ بالقياس بقوله بخبر الواحد متعلق بالصوتين الاولين
 والقياس متعلق بالصورة الاخيرة وكما فرغ من السنة القولية شرع في السنة الفعلية ولما كانت الفعلية
 ادون درجة من القولية قل والذي يتصل بالسنة القولية افعال رسول الله عليه السلام والمزايا بالافعال
 المقصدية لا زائدة عنه على سلم بغير قصد كما في حالة النوم والنوم لا يصلح للاقتداء وذلك الا بوصف
 بالجنس القبري اي لا فاعال المقصدية اربعة اقسام بالنسبة اليها ولا فلا يوجد في حقها على السلام شيء واجب
 اصطلاحاً لان الواجب اصطلاحاً ما ثبت بدليل فيه شهته واللائل كلها قطعية عند علي السلام لانه اقسام
 القاعية بوزن سائر الامورين سواء في الاسلام وشمس الامم الى ثلاثة اقسام مباح كالاكل في الشرب مستحب كالتميم
 في الوضوء وتخليل اللحية والمراة بالاستحباب المراجع جانباً يتان من غير ان يعاقب بتركه فيدخل السنة فلا يرد ان هاتين
 اخروهما السنة وواجب سجود السهو وفرض الصلوة الفريضة وصوم رمضان هذه الافعال كلها مما يقتدى به فيها
 اي وافعال علي السلام قسم اخر هو الزلة وهي فعل ممنوع غير مقصود في ذاته للفاعل وقم منه قصد فعل مباح
 من قولهم لال رجل في الطين اذا يدور جال القصد في الوجود ولا الى لثبات بعد الوقوع ولكن جال القصد الى الشيء في
 الطريق لكنه اي القسم الاخر ليس من هذا الباب في شيء اي من باب لا يقتله لانه لا يصلح للاقتداء ولا يجوز عن الاقتران

ببيان انزلة واختلاف في سائر افعال الصبيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة وما لم تعلم على اى جهة فعله فلنا فعله على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب لتسك به حتى يقوم دليل خصوصه به

بيان انزلة وهذا البيان قد يكون من جهة الفاعل كقوله تعالى (واخبار عن موسى عليه السلام حين ذكر ان يقبل فمات) هذا من عمل الشيطان وقد يكون من الله تعالى كما قال عز وجل في آدم عليه السلام حين اكل الشجرة من الجنة وعصى آدم ربه فغوى فان قلت لماذا ذكر المفعول افعاله عليه السلام ما يقتدى به من الاقسام الاربع وما لا يقتدى به كالزلة كالزعليه ان يذكر الحرام والمكروه لانها ايضا ما لا يقتدى به قلت الحرام والمكروه لا يوجدان في افعاله عليه السلام وان كانا ما لا يقتدى به لان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبرياء عند جمهور المسلمين من الصغار عندنا خلافا لبعض الاشاعرة والحرام والمكروه داخلان تحت الكبرياء والصفاء واختلف في اقتداء سائر افعاله عليه السلام التي لم تصد عنه وهو لم تكن لطبا كاكل شرب لم تكن مخصوصته كباحة الزيادة على الاربع في النكاح فقال لبعض كالي بكر الديق والغزالي يجب توقف حتى يتبين انه عليه السلام على اى جهة فعل ذلك من الاباحة والوجوب قال بعضهم كما لا يخفى ان العباس بن شريح لم يجهل كالاتيم مطلقا ما لم يقد دليل منه وأشار المصنف الى ما هو المتعارف فقال في الصبيح ما قاله الجصاص هو ابو بكر الرازي ان ما علمنا من افعال الرسول صلى الله عليه وسلم واقعا مفعول لقوله علمنا على جهة اى على حصة من الاباحة والندب والوجوب يقتدى به في ايقاعه على تلك الجهة فان كان مباحا لم يكون مسلحا لنا وما كان مندبا لم يكون مندبا لو كان واجبا لم يكون واجبا علمنا والوجه على اى جهة فعلها من جهة الاباحة والندب والوجوب فلنا فعله على دنى منازل افعاله وهو الاباحة وذلك لان لم يفعل حراما او مكروها فلا محالة يكون مسلحا فنقتدى بفعله عليه السلام لان الاتباع اصل كما قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تصریح على وجوب التمسك بافعاله عليه السلام فوجب التمسك به اى بالاصل وبفعله حتى يقوم دليل خصوصه به اى بالم يتم دليل على ان هذا الفعل خاص له صلى الله عليه وسلم انما اتبعه لكونه عليه السلام امام الهدى اعلم ان الوحي على نوعين ظاهر باطن والاول على ثلاثة اقسام احدها ما ثبت بلسان جبريل عليه السلام فوصف في مع النبي صلى الله عليه وسلم بعد علمه بان جبريل باينة قاطعة وثانيها ما ثبت عند عليه السلام باشارة جبريل عليه السلام من غير ان يبينه بالكلام وثالثها ما ثبت بطريق الايهام من الله تعالى بان اراده بنور من عند بلا شبهة فاللهام عليه السلام لا يحتمل الخطأ بخلاف اللهام الاولياء واللهام ما ثبت في المنام فهو قليل جدا لم يثبت به الاحكام لان كان في استكلاء النبوة وما هو بالها تف فلم يكن من شأنه عليه السلام

اختلف

وتتصل بالسنة بيان طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد و
 اختلفوا في هذا الفصل الصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد اذا انقطع طعمه عن
 الوحي في البتة كان لا يقرر على الخطا فاذا اقر على شيء من ذلك دلالة تقاطعة على الحكم بخلاف ما
 يكون من غيره من البيان بالرأى وهو نظير الالهام فانه حجة قاطعة في حق وان لم
 يكن في حق غيره بهذه الصفة وما يتصل بسنة نبينا عليه السلام شرائع من قبله و
 القول الصحيح فيه ان ما قصده الله او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على انه شريعة لرسولنا
 اذ لم يثبت بها الاحكام والثاني ما ثبت باجتهاده عليه السلام كما اشار اليه المصنف في اتصاله بالسنة بيان طريقة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد واختلفوا في هذا الفصل اي في ان النبي عليه السلام هل كان
 يجتهد فيه الم روح اليه من الاحكام فقال الاشعية والكل المتعزلة لا وقال الاصوليون كان يجتهد هو المتقول عن
 ابن يوسف هو من ذلك الشافعي عامة اهل الحديث اياهم يقولون الصحيح عندنا ان عندنا اكثر احوالنا عليه السلام
 كان يعمل بالاجتهاد ايضا كسائر المجتهدين لكن اذا انقطع طعمه عن الوحي في البتة من الجادة فهو صلح كان ما هو
 بانتظار الوحي فاذا انزلت الحادثة يبدئ عمل بالرأى اذ لم ينزل الوحي الى مدد الانتظار ومقدرة بشنة ايام و
 قيل بخوف غوت الغرض ثم اذ عمل بالرأى وقع الخطا فانه يترك الوحي للتنبية على الخطا وهذا معنى قوله كان لا يقرر
 على الخطا مثل سائر المجتهدين فاذا اقر على السلام على شيء من ذلك اذ اذابت قلبه عليه السلام على حكم بالاجتهاد ولم ينزل
 الوحي للتنبية على الخطا كان ذلك لانه قاطعة على اصابت في الحكم ولما كان يتوهم ان لما كان يجتهد بالرأى فكان شانه
 كسائر المجتهدين من احتمال الخطا والصواب دفعه بقوله بخلاف ما يكون من غيره من سائر المجتهدين من البيان بالرأى
 هذا الجملة بيان لما هو اى جقاده في كونه قطعيا نظير الالهام فانه اى الهام عليه السلام حجة قاطعة حتى لا يجوز كحد
 ان يخالفه لليقين بان من الله تعالى وان لم يكن الالهام في حق غيره من الاولياء بهذا الصفة بان يكون حجة قاطعة فكذا
 اجتهاده ولما كفر عن هذا شرع في شرائع من قبلنا من حجة انها ملحقة بالسنة كما قال الله ما يتصل بسنة نبينا عليه السلام
 شرائع من قبله من الانبياء عليهم السلام ثم اختلف فقال اكثر المتكلمين طاعة من انشأ نية الله عليه السلام ما كان يعمل
 بشريعة احد من الانبياء لان شريعة كل نبي اتممت بوفاء له وبعث نبي اخر فلا عمل بشريعته قال بعضهم يترسنا العمل
 بها انها شريعة نبينا عليه السلام سواء نقلت في القرآن او من اهل الكتاب ومن غيرهم اشار المصنف الى ما هو الحق بقوله
 والقول الصحيح فيه هو المختار عند اكثر شائخنا الشيخ ان مضمون القائل الامام ابن زريق الشين نفس الائمة و
 فخر الاسلام واليه مال اكثر المتأخرين ان ما قصده الله ورسوله منها من شرائع الممثلة من غير انكار يلزمنا العمل به
 على انه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم لاجتدائه شريعة للانبياء والسابقين لانه زاهد في الله في كتاب رسولنا عليه السلام

والفضل صابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفته أسبابه و
قال أبو الحسن الكرخي رحمه الله لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي لا يقلل أحد منهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم من غير
اختلاف بينهم ومن غير أن يثبت أنه بلغ غير قائله فسكت مسلماً له

القياس وإن سلم أنه ليس سموه بل هو رأي فهو أيضاً يصلح أن يترك به قياس غيره لأن رأي الصحابة أقوى
من رأي غيرهم واليه لشار بقوله وأفضل أصابتهم في نفس الرأي بمشاهدة أحوال التنزيل ومعرفته أسبابه فهذا
الاعتبار له مزية على غيرهم وهذا وجه ترجيح رأيهم على رأي غيرهم فكأن الاعتراض لقياسه لمن بعدهم فيترجح
أحد ما على الآخر نوع ترجيح فكذا ينبغي أن يترجح قياسهم على قياس غيرهم من المجتهدين لثبوت قوة رأيهم من
الوجه التي ذكرت وبهذا اندفع ما توهم المخالفون أن قول الصحابي يحتمل الرأي فكيف يترك به قياس غيرهم
لساواة في الرأي وهذا هو مختار الشافعي وأبي اليسر وهو من ذهب مالك وأحمد بن حنبل في أحد الرأيين
والشافعي في قوله القديم واليه مال المصنف أبو الحسن الكرخي رحمه الله وجماعة من أئمة الفاضل إمام أبو زيد كما
يظهر من تقدم برة في التوقيف لا يجوز تقليد الصحابي إلا فيما لا يدرك بالقياس لأنه لا وجه للسلام متعين منه
عليه السلام كما أنه إذا الكذب غير متصور في حقهم وضواحه عنهم ولا دخل للرأي فيه فيترك به القياس
كما يترك بالخبر الواحد بخلاف ما إذا كان مدركاً بالقياس فيصحت أن يكون هذا رأي الرأي يحتمل الخطأ أكثرهم
شبه معصومين عن الخطأ كأئمة المجتهدين فكيف يترك به القياس وقال الشافعي في قوله الجديد وأنه ذهب كثير
من المعتزلة والأشاعرة لا يقلل أحد منهم سواء كان مدركاً بالقياس ولا لأنه ظهر فيه الفتوى بالرأي حيث
لا يمكن إنكاره واحتمال الخطأ في إجماعهم ثابت لعدم العصمة كما هو ثابت في إجماعه سائر المجتهدين ولا فرق بين
ما لا يدرك بالرأي من أمثاله وغواها وبين غيره لأنه يحتمل اتفاق فيما لا يدرك بالقياس لخبر ثقة دليله ولم
يكن هو دليله في الواقع فلا يكون إجماعه حجة على غيره من المجتهدين فكيف يترك به القياس وهذا الخلاف
الذكره بين العلماء في وجوب التقليد للصحابي المجتهد وعدم وجوبه لما هو في كل ما ثبت عنهم من غير اختلاف
بينهم يعني هذا الخلاف المذكور ما يتحقق في صورتين الأولى هي أن صحابياً قال شيئاً ولم يثبت فيه خلاف
منهم حتى لو ثبت خلافه مرفوعاً لا يجب تقليد بالاتفاق بل للمجتهد أن يعمل بأيهما شاء والثانية ما بينها
بقوله ومن غير عطف على قوله من غير اختلاف أن يثبت أنه أجاز الحكم أو قول الصحابي بلم غير قائله فسكت مسلماً
أي يثبت الخلاف في كل ما ثبت عن الصحابة من غير شئ أن ذلك الحكم الذي قال به أحدهم بلم غير
وهو سكت سلم ذلك ولم يرد قوله أما لو ثبت أن ذلك الحكم بلم غير وهو سكت وسلم ذلك الحكم فكان إجماعاً

وأما أن اختلفوا في شيء فالحق لا يعد واقا ويلهم ولا يسقط البعض بالتعارض
لأنه تعين وجه الرأي لما لم يجز الحاجة بينهم بالحدوث المرفوع فحل محل
القياس وأما التابعي فإن زاحمهم في الفتوى يجوز تقليده عند بعض
مشائخنا رحمهم الله خلافا للبعض

فلا يتصور الخلاف ح بل يجب تقليدا لاجتماع بالاتفاق وإشارتهم إلى ضد الصورة الأولى بقوله وأما
أن اختلفوا في الصحابة في شيء فالحق لا يعد وإي يتجاوز واقا ويلهم فلا يجوز لأحد أن يحدث قولاً أو
لا نعم إذا اختلفوا على قولين أو أقوال فقد اجتمعوا على انحصار الحق فيما قالوا لعدم اجتماعهم على الخطأ أو
لعدم خروج الحق عن أقاويلهم وهذا هو إجماع المركب لمن خرج عن الإجماع يصير قوله باطلاً ولما
كان يتوهم أنه إذا تعارض أقوالهم في بابين لم يوجب أن يتناقض الكل فإذا تناقض الكل فللمجتهد أن يعمل
باجتهاده وإن أدى إجماعه إلى قول آخر سوى أقوالهم دفعه بقوله ولا يسقط البعض أي بعض الأقوال
بالبعض بالتعارض حتى يجوز ما قلتم لأنه تعين وجه الرأي في أقوالهم أي أن أقوالهم إنما كانت بالرأي لما لم
يجز الحاجة بينهم بالحدوث المرفوع أي لما لم يجزوا بالحدوث المرفوع بعد ما وقع الخلاف بينهم ولم يأت
أحد منهم بالحدوث المرفوع على قوله علم أن الحديث لم يكن عندهم في ذلك فتعين أن من قال قال إبراهيم
فحل قول كل واحد منهم محل القياس فنصار تعارض أقوالهم كعارض القياسين فكذلك لا يبطل القياس
بالتعارض لا يبطل أقوالهم أيضاً فكذلك إجماع القياسين على الآخر كذلك ينبغي للمجتهد أن يبرح أحد
القولين ويعمل به ولا يحدث قولاً آخر باجتهاده هكذا ينبغي أن يفهم من المقام وأما التابعي للمجتهد
فإن زاحمهم أي الصحابي أتى في الفتوى كشرع زاحم علياً في شهادة الابن للأب فأنما عند علي كانت جائزة
لأنه في ذلك شريعة وقصة مشهورة يجوز تقليده عند بعض مشائخنا رحمهم الله خلافاً للبعض و
الحاصل أن كان ظهر فتواه في زمن الصحابة كالحسن البصري وسعيد بن المسيب وعلمته والغنى والشعبى
وغيرهم فبمثل الصحابة حتى يجب تقليده على من بعده من المجتهدين هذا عند بعض المشائخ وقال
بعضهم لا يجوز لأنه ليس مثل الصحابة وليس لهم ما لهم من المزية من مشاهدة التنزيل والمعرفة
على سبابه وعن ابن حنيفة في رواية أن أحدهما انتقل لا أقدم رجال اجتمعوا وأوحد رجال
يخضع وهذا هو الظاهر من مذهبه والثانية ما نقل في النوادر أنه قال أقدم لأن الصحابة
كانوا يرجعون إلى أقوالهم وبعد وفاتهم من جعلتهم في العلم فلما صار منهم كثر تبتة
الصحابة فوجب تقليدهم ولما فرغ من بحث المتابعة شرع في الإجماع فقال

بَابُ الْأَجْمَاعِ

ولما فرغ من مباحث السنة شرع في مباحث الأجماع وله في اللغة معنيان أحدهما الغرم على الشيء يقال أجمع فلان على كذا إذا غرم عليه قال تعالى فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ رَأَيْ ائِزْ مَرُوا ثَانِيَهُمَا الْإِتِّفَاقُ وَفِي الاصطلاح اتفاق خاص هو اتفاق جميع المجتهدين انصالحين من أمة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة فتقولنا الاتفاق يعبر عن الأقوال والأفعال والسكوت والتقرير وتقولنا جميع المجتهدين يخرج اتفاق بعضهم ويخرج اتفاق العوام أيضاً فانها ليسا بالجميع وتقولنا الصالحين يخرج اجماع الفاسقين والمبتدعين من المجتهدين فانه ليس بحجة وتقولنا من أمة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اجماع مجتهدي الأمة السابقة لانه من خصائص هذه الأمة والمراد بقولنا في عصر في زمان ما قبل أو أكثر فلا يتوهم ان الأجماع لا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين في جميع الأعصار إلى يوم القيامة والمراد بقولنا على واقعة الأجماع على حكم يعبر المنقح والمثبت والاحكام العقلية والشرعية وقد قيد صاحب التوضيح بالشرعية فغده الأجماع على حكم شرعي وهذه التعريفات إنما يصحح على قول من لم يفت بروافة العوام وفي اللغة هم في الأجماع أصلاً وأما على رأي من اعتبر في الاحتجاج فيمد إلى الرأي فالجواب الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الأمور من جميع من هو أهل هذه الأمة فيشمل المجتهدين خاصة فيما يحتاج فيه إلى الرأي والكل فيما لا يحتاج فيه إلى الرأي فواذا عرفت هذا فاعلم انه يجب على القائل بحجية الأجماع النظر في ثبوته وفي تحقيقه وفي نقله وفي حجته المقام الأول النظر في ثبوته فقال النظام وبعض الشيعة لا يمكن ثبوته في نفسه لأن الاتفاق على حكم لا يمكن بدون نقل ذلك الحكم إليهم ولا يمكن النقل إليهم لا تتشابههم في المشارق والمغارب قلنا عدم إمكان النقل في حق من جدد الطلب والبحث عن الأدلة ممنوع بخلاف من قعد في تعريته وهذا في أجماع الصحابة وأهل البيت وأهل المدينة لا يريد أصلاً لأن نقل الحكم إليهم ما كان معتدلاً بعضه لا ان يكون محالاً ثم قال هؤلاء ان الاتفاق إما عن دليل قطعي وعن ظني وكلاهما باطل أما الأول فلانه لو كان لنقل لا محالة عادة وأذا لم ينقل علم انه لم يوجد اذ لو وجد لم يجزئ إلى الأجماع بل كفى ذلك الدليل القطعي وإما الثاني فيستحيل الاتفاق به عادة لاختلاف الطبائع والنظر الانظار والجواب عن الأول فهو انه قد يستغنى عن نقل القاطع بمحصول الأجماع

المقام الأول

القام الثاني

القام الثالث

القام الرابع

الذي هو اقوى منه وفيه وقع الخلاف الخرج الى الاستدلال وعن الثاني بان الظني قد يكون
 جلياً حيث لا يمكن الاختلاف فيه عادة فاختلاف الطبائع لا يمنع الاجماع فيه بخلاف الظني الدقيق
 واطنى المقام الثاني النظر في تحققه فقال المنكرون لو سلمنا ثبوته في نفسه ولكن ثبوته عندهم
 غير ممكن لان العادة تسفل ان يثبت من كل واحد من علماء الشرق والغرب بيان في المسئلة فلو افترضنا
 حكم بالحقك الفلان لا نعلم لا يعرفون باعيانهم فضلاً عن تفصيل احكامهم ومحمدنا يمكن ان يختل
 بعضهم خوفاً من الموافقة والخاصة وان يظهر خلاف رأيه لا يعتبر برأيه لا بالفاظه على ان اتفقا فهدم
 في ان واحد غير ممكن فلا بد من زمان طويل وحينئذ يمكن ان يرجح بعضهم قيل ان يتفق عليه
 للمقام الثالث النظر في نقله الى من يحق به فقال المنكرون لا يجوز ان ينقل غير الاحاد وخالف
 مفيد ان لا يجب العلم به في الاجماع كما سيحكي واما بالتواتر وذا غير ممكن لان من البعيد جداً
 ان يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقاً وغرباً ويسمعوا منهم ويقتل منهم الى اهل التواتر
 هكذا الحقيقة بعد طبقة الى ان ينقل اليها والجواب عن الدليلين بان هذا انكار الظاهر لا يعلم
 يقيناً ان الصحابة والتابعين اجمعوا على تقديم الدليل القطعي على الظني وما هذا الا بشبهة
 منهم ونقله اليها المقام الرابع النظر في كونه مجتهداً في جميع المسائل على حجته خلافاً
 للنظام والشيعة وبعض الخارج واستدلوا على حجته بالآيات منها ومن يشاق الرسول من
 بعد ما تبين لنا هدى ويتم غير سبيل المؤمنين فله ما قول ونصله بجملة مسائل مصداقاً
 الاستدلال بما ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام حيث اوعده عليه وجمع بينه وبين مشاققة
 الرسول المحرمة فثبت وجوب اتباع سبيل المؤمنين والاجماع سبيلهم فوجب اتباعه وهو
 المطلوب ومنها واعتصموا بما جمل الله جميعاً ولا تفرقوا وجه القسك بمائه فهي عن التفرق و
 خلاف الاجماع تفرق فيكون منهياً عنه ومنها فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول
 وجه القسك بمائة وجوب الرد الى الله الى كتابه والى رسول الله الى سنة انما هو في
 سورة التنازع وعند الاتفاق التنازع معدوم فيعدم الرد اليها الفوات الشرط فثبت ان عند
 عدم التنازع الاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا
 كونه كافياً عن الحكم فهما وبالسنة فان غير واحد من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم يراعونه
 احاديث كثيرة بروايات مختلفة للفظ متفقة المعنى كلها والى على عصمة الامة من الخطا وان كان كل واحد
 منها لحدوا ولكن يعلم قدر المشترك منها احد التواتر فنهى ما روى الرضوي عن عداسه بن عمر قال قال

اختلف الناس فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة

بحول الله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يجمع امة محمد على ضلالة ويد الله على الجماعة ومن يشذ
 شذ في الشريعة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ
 في النار واهل الترمذي وابن ماجة عن انس وعن معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 ان الشيطان ذئب الانسان كذئب الغنم ياخذ الشاذة والقاصية والناحية واياكم والشعاب
 وعليكم بالجماعة والامة واهل احمد وعنه ابن ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من فارق الجماعة
 شبرا فمقتل خلم ريقة الاسلام من غنقه واهل احمد وابوداؤد وبالدليل لمعتول وهو انهما جمعا على
 القطع بتخبطية الخلف والعامة تحيل اجماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع وجب
 تقديره في مقابل ف ثم اختلفوا لقائلون بكونه حجة شرعية هل هو حجة قطعية او ظنية فعند اكثرهم قطعية
 كصاحب البديع وصاحب الاحكام وذهب طائفتان الى انها ظنية نظر الى ما يرد على ادلتهم المذكورة وذهب
 اليه كذا صاحب البديع لصاحب المحصول فاحفظ تلك القوائد العجيبة والعوائد الغريبة اختلفوا للناس الذين
 قالوا يكون الاجماع حجة فيمن يتعقد بهم الاجماع قال بعضهم هو هوداؤد بن علي الظاهري وشيعته واهل
 بن حنبل في احد الرأيتين عنه لا اجماع الا للصحابة لانهم لم يخطبوا بغيره فقالوا انتم خير امة اوتيت وبقوله
 كذلك جعلت لكم امة وسطا الآية اذ الخطاب للوجودين لا للعددين وبقدرهم كانوا معدودين حين الخطاب
 وكان الاحاديث الواردة على الشفاء من النبي عليه السلام على الصحابة الدالة على صدقهم وكونهم على الحق خصصة
 لهم وكان الاجماع لا بد فيه من اتفاق الكل وذلك في زمان الصحابة ممكن واما فيمن بعدهم فلا نقرة فذهب
 في المشارق والمغارب الجواب عن الاول اننا لانسلم ان الخطاب مخصوص بهم ولا يتناول غيرهم لانهم
 ان لا يتعقدوا بجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند النزول لانه ليس اجماع جميع المخاطبين
 لمخرج بعضهم بالموت فلا يكون حجة وايضا يلزم ان لا يعتبر اجماع من اسلم من الصحابة بعد نزول تلك
 الايات وهذا خلف ايضا يلزم ان لا يخاطب من بعدهم بالاحكام وعن الثقات ان الشفاء على الصحابة لا
 يقتضي ان لا يعتد بغيرهم بل قد ورد كثير من الاحاديث الدالة على عصمة ائمة الى يوم القيمة ولا ن
 المصوص عامة وعن الثالث ما مر سابقا وقال بعضهم قيل هو لئلا لا اجماع الا لاهل المدينة لانه عليه السلام
 قال ان المدينة لا تكبر تنفى خبيثاتها الشيطان ولا المدينة دار الهجرة ومهبط الوحي وجميع الصحابة و
 دار العلم ومدفن النبي عليه السلام فاذا كانت مشتملة على تلك الخصائص الحميدة فلا يخرج الحق

وقال بعضهم الاجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم

عن اجماع اهلها ولا يبعد واجماعهم والجواب ان غاية يدل على فضل المدينة واهلها وهذا لا يدل على
نفي فضل غيرها وعلى اختصاص الاجماع بالمدينة اهلها فان مكة شرفها الله تعالى مع اشتغالها على فضائلها
المشهورة المختصة بها كالبيت الحرام والركن والمقام وزمزم والحجر المستلزم والصفاء والمروة ومواضع الملك
وكونها مولد النبي اسمعيل عليه السلام لا يدل على اختصاص الاجماع بالمدينة اهلها واهلها فانه لا اثر
للبقاء في اعتبار اجماع اهلها بل الاعتبار بانعلم والاجتهاد والمك والمدينة والشرق والغربي في ذلك سواء
وقيل قوله ذلك محمول على ان شرايتهم مقدمته على شرايتهم غيرهم وقال بعضهم هم الزيدية والامامية
من الرافض لا اجماع الالعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعرة الرجل اقربا منه ذهاب هو كراه الى انه
ينعقد بهم الاجماع وحنهم ويكون حجة على غيرهم ولا عبرة لمن خالفهم متمسكين بالكتاب السنة والمعقول
اما الكتاب فقوله تعالى انما يريد الله ليزهبن علكم الرجل هل البيت ويظهر كره تطهير اوجها التمسك
انه تعالى نفى الرجس عنهم خاصة بكلمة انما والرجل الخطأ ثبت انهم هم المعصومون عن الخطأ
فيكون قولهم صوابا فكان حجة واهل البيت على وفاطمة والحسن والحسين رضي الله عنهم كما يدل
عليه ما روي انه لما نزلت هذه الآية لف النبي عليه السلام عليهم الكساء وقال مشير اليهم هو كراه
اهل بيتي واما السنة فهو قوله عليه السلام ان تارك فيكم وان تمسكتم بهن تضلوا كتاب الله و
عترتي وجه التمسك انه عليه السلام حصرا لبعضهم به عن الضلال في الكتاب والعترة فليكن في
غيرها حجة واما المعقول فبما انهم هم المختصون بشرف النسب وهم اهل بيت الرسالة ومعدن
النبوته وهم الواقفون على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال النبي صلى الله عليه وسلم فيكون قولهم
حجة الجواب عن الاول انا لانسلم المراد بالرجس المنفى الخطأ كما قاتم بل هو نزع التهمة عن نساء النبي
عليه السلام ودفع امتداد الاعين اليهن لان هذه الآية نزلت في نساء النبي عليه السلام كما يدل
عليه سياقتها وهو قوله تعالى يا نساء النبي لستن احد من النساء الى قوله انما يريد الله الآية ولف النبي
عليه السلام عليها ومن معه لا يدل على نفى كون الزوجات من اهل البيت والجواب عن الثاني ان هذا من
الاحاد وهو ليس عندكم اهلا بل يعمل به فضلا عن الاحتجاج به رسولنا اهنا فلا نسلم صحة نقله بل
المنقول الصحيح هو تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بما كتب الله ومنته رسولاه كما رواه المالكي في موطأ
وليسلم فيعمل على كون روايتهم حجة وعن الثالث بان شرف النسب لا مدخل له في الاجتهاد وانما العبرة
في ذلك باهلية النظر وجودة الذهن واما المخالفة بالنبي عليه السلام فيشركهم فيها غيرهم كالزوجات

والصحيح عندنا ان اجماع كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ولا عبرة
لقلة العلماء وكثرةهم ولا بالثبات على ذلك حتى يموتوا

ومن كان يصح في السفر والمحض فليس قول هؤلاء وحدهم حجة فقلنا قولهم ولو كان الامر كما قلتم لا نكر على
رضي الله عنه من خالفه ولقلنا ان قولي حجة وانا معصوم منهم كثرة المخالفين لمدوا الصحيح عندنا اجماع
علم كل عصر في كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة لان الأدلة التي تقيد حجة الاجماع عامة
شاملة لا خصوصية فيها لاهل المدينة ولا اصحاب النبی عترته عليا للصلوة والسلام بل يكفي ان يكون
الاجماع من اهل العدالة لان الفاسق والمبتدع ليس قوله حجة والاجماع حجة وان يكون من المجتهدين فيما
يحتاج فيه الى الرأي لمقتضيل الاحكام انكسار والطلاق والعتاق فينقصد الاجماع في تلك الامور المجتهدين
فقط لا عبرة لمخالفة العوام وموافقتهم فيه اماما لا يحتاج فيه الى الرأي لنقل القرآن واعداد الركامات

فلا بد فيه من اجتماع الكل من الخواص العوام حتى لو خالف واحد منهم لا يكون اجماعا ولا عبرة لقلة العلماء
وكثرة عند الجمهور لان الأدلة السميعة المرجبة لعصمة الامتوكون اجماعهم حجة لا يختص بعدد ودون
عدد وسواء بلغ عددهم عند اهل التواتر او لا وذهب بعض الاصوليين كامام الحرمين واتباعه الى انه
يشترط في حجة الاجماع ان يبلغ عدد اهل التواتر لا يضر اذا بلغوا حد التواتر لا يمكن اتفاقهم على الباطل
لاختلاف قرائنهم ولا يضر كما لا يمكن اتفاقهم على الكذب في الخبر فاختلف الجمهور في ان المجتهد اذا
انحصر في العصر في الواحد فقال بعضهم قوله حجة متبعة لانه اذا لم يوجد غيره من الامة يصدق عليه
لفظ الامة بدليل قوله تعالى ان ابراهيم كان امته قانتا الآية فلا اكل الواحد امته كانت الأدلة السميعة
الدالة على كون الاجماع حجة متناولة كما تناولت الكثير وقال بعضهم ان قوله وحده لا يكون حجة
لان الاجماع يشعر بالاجتماع واقله لا يتصور الا من اثنين فصاعدا وهذا هو القوي لان الامة لا يطلق
على الواحد الاجاز ولا يلزم من ارتكاب لجاز في ابراهيم لتعظيمه ارتكابه في غيره ولا عبرة بالثبات على ذلك

القول الاول

الاجماع حتى يموتوا في تلك المسئلة اربعة اقوال الاول ان لا يشترط انقراض عصر الجميع لان عقاد
الاجماع مطلقا حتى لو انفقوا على امر ولو ساعة لا يجوز لهم ولا غيرهم الرجوع عنه بعده وهو مذنب
جمهور العلماء مساو من اصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزلة والثاني انه يشترط مطلقا حتى يجوز الرجوع
بعده لبعضهم او جميعهم كذا يجوز لغيرهم مخالفة ما بقي واحدا من الجميع فاما اذا ماتوا جميعا فلا
هذا انه سبيل نور له واحد من حبل والثالث انه يشترط في الاجماع السكوت دون غيره واليه هل استاذ
الياسمعي الا سفر في واختاره صاحب الاحكام والرابع ان كان سنده قياسا فيشترط وان كان نصا

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ولا المخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا المخالفة من لا رأى له في الباب الا فيما يستغنى عن الراى

قائلاً فلا والله لم الحميين والمختار هو الاول لان الادلة السمعية عامة يتناول ما افترض عمر
وماله ينقض ولا عبرة لمخالفة اهل الهوى فيما في امر نسبوا به الى الهوى في ذلك الامر الى الهوى مثلاً اذا
انقضى الاجماع على فضيلة ابن بكر خلاف الرافض فيخبر معتبر لا ينفذ في ذلك نسبوا الى الرضى اما الى
خالقوا في غير ذلك فيعتبر مخالفتهم حتى لا ينفذ الاجماع على بعض الاقوال تفصيل المقام ان المجتهد
المبتدع اذا كانت بدعته مفضية الى الكفر كالمجتمعة وغلاة الرافض فهو كالكاثر لا يعتبر قوله اصلاً
وان لم تكن مفضية فيه ثلاثة اقوال الاول ان لا يعتبر مطلقاً والثاني انه يعتبر مطلقاً والثالث ان لا يعتبر
في حق نفسه كافي حتى غيره فلا يكون الاتفاق مع مخالفة حجة عليه ويكون حجة على غيره وتقال
شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعوا اليها ولكنه مشهور بما قيل لا يفتد بقوله فيما ينشأ
فيه واما فيما سواه فيعتد به وهذا قول رابع واليه مال المصنف لانه داخل في الائمة غاية انه
فاسق بيد عمره وذو الايجل باهلية الاجتهاد وكونه من الائمة على ان الظاهر صدق فيما يخبر به عن
اجتهاده خصوصاً فيما ليس هو نسبوا به الى الهوى ومال الى الاول كثير من المحققين وقالوا هو فاسق ليس
من الائمة على الاطلاق بسقوط عدلته بالفسق فلا يعتبر قوله كالكاثر والصبي ولا عبرة لمخالفة من لا
رأى له كالعوام في الباب الا فيما يستغنى عن الراى يعنى في الاحكام التي لا يحتاج فيها الى الراى كقتل
القرآن واعداد الركعات يعتبر فيها قول العوام ومن ليس بمجتهد حتى لو خالف واحد منهم لا ينفذ
الاجماع واما الاحكام التي يحتاج فيها الى الراى فلا عبرة لمخالفتهم فيها فينفذ الاجماع البتة مع
مخالفتهم وفي هذه المسئلة ثلثة اقوال الاول ان لا يعتبر قول العوام مطلقاً بل الاعتبار لا يقال
المجتهد بن وهو قول الجمهور قالوا ان العامى مقلد للمجتهد فيجب عليه قوله ولا يجوز له المخالفة فلا يعتبر
خلافه كما لا يعتبر خلاف المجتهد بعد الاجماع ولان السلف وهم الصحابة والتابعون كانوا متفقين
على عدم اعتبار موافقة العامى ومخالفة في الاجماع ولان العوام كثيرون منتشرون في الارض شرقاً
وغرباً غير معروفين فلا يمكن ضبطهم والاطلاع على قواويلهم فلو كان ذلك شرطاً لا ينفذ الاجماع
وهذا هو الحق المبين والثاني يعتبر مطلقاً لانهم في الامة وانما اقتضت العصمة للامة كلها لا لبعضها
وهو المجتهدون والله ذهب لقاضي ابوبكر الباقلان والثالث ان قولهم معتبر فيما يحتاج فيه الى الراى و
لا يعتبر في غيره واليه ذهب المصنف وكثير من المحققين وكما فرغ عن البحث فيمن ينفذ بهم الاجماع

له اى هرون
امة الدعوة و
ليس من الامة
١٢ مشه

ثم الإجماع على مراتب فالأقوى إجماع الصحابة نصاً لأن لا خلاف فيه فيهم أهل المدينة وعقرة الرسول عليه السلام ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقيين لأن السكوت في الدلالة على التقرير دون النص

شرح في ركنه ومرتبه فقال ثم الإجماع على مراتب فالأقوى إجماع الصحابة نصاً بأن يقولوا جميعاً إجماعاً هل كذا لأنه لا خلاف فيه أي على هذا القسم من الإجماع فيهم أهل المدينة وعقرة الرسول عليه السلام فهذا الإجماع لا خلاف لأحد في كونه بحجة لوجود إجماع الصحابة وعقرة النبي عليه السلام وأهل المدينة ووجود النص عن الكل نصاً ورسل الآية والخبر التواتر حتى يكفر جاحداً كما جازمهم على خلافة أبي بكر رضي الله عنه ثم الإجماع الذي ثبت بنص بعضهم أي بعض الصحابة وسكوت الباقيين منهم بأن نص بعض أهل الإجماع على حكم في مسألة قبل الاستقرار الذي اذهب على حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين أهل العصر ومضت مدة التامل فيه ولم يظهر مخالف فكان ذلك إجماعاً عند الجمهور ويصحب بالاجماع السكوتي وهو أدون من الأول لأن السكوت في الدلالة على التقرير أي تقرير الحكم دون النص ولهذا لا يكفي جاحداً تفصيل المسئلة أن العلماء اختلفوا في الإجماع السكوتي على أقوال القول الأول أنه حجة وإجماع صحيح وهو قول أكثر أصحابنا وأحمد بن حنبل وبعض الشافعية وهو مختار أبي إسحق الأسفرائني وقول الجبائي أنه لا يشترط في ذلك انقراض العصر على السكوت القول الثاني أن ليس بإجماع ولا حجة وهو مذهب عيسى بن إبان من أصحابنا ومنه حديث أود الظاهري وأبي بكر الباقلاني من الأشعرية وبعض المعتزلة والغزالي والشافعية في أحد قوليه القول الثالث أن ليس بإجماع ولكن بحجة وهو قول أبي هاشم والشافعية في أحد قوليه واختاره ابن الحاجب في مختصره الكبير وصاحب الأحكام القول الرابع أن كان فتياناً من مجتهد فقهاء إجماع وإن كان حكمه حاكم فلا واليه ذهب أبو علي بن أبي هريرة من الشافعية واستدل الجمهور بأن التكلم من الكل غير معتاد بل المعتاد أن الكبار ينزلون الفتوى ويبلغ سائرهم فسكوتهم عن إظهار الخلاف دليل ظاهر على وقائعهم على العادة مستمرة بأن الحادثة إذا وقعت بغير أهل العلم إلى الاجتهاد وطلب الحكم وإظهاراً عندنا فإذا لم يظهر من واحد منهم خلاف مع ارتفاع الموانع وطول الزمان على ذلك على رضاهم بذلك الحكم فكان ذلك بمنزلة التصريح وبأن الواجب على المجتهد أن يظهر ما هو عند الحق فإذا سكوت دل على أن هذا الحكم عند الحق إذا السكوت عن الحق حرام وإذا بعيد عن المجتهد الساعي في إقامة الحق خصوصاً عن الصحابة رضي الله عنهم واحتج المنافقون بكوننا إجماعاً وعجمه بأن سكوت المجتهد لا يدل على الوفاي بل قد يكون لاموس أخرى منها أنه لم يجتهد في الواقعة بعدئذ منها أن إجماعهم لم يؤد إلى شيء وأدى إلى خلافه ولكن سكوت

الاجماع السكوتي

القول الأول

القول الثاني

القول الثالث

القول الرابع

ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاتهم إجماعهم
على قول سبقهم فيه مخالف فقد اختلف العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم
هذا لا يكون إجماعاً لأن موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا إجماع علماء كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق لكنه فيما لم يسبق فيه

اعتماداً على أن كل مجتهد مصيب متبهاً ان سكنت الخوف الفتنة وتوران الفساد منها انه سكنت لها به من
انفق بخلافه وخوف سطوته كما نقل عن ابن عباس في مسألة العول والجواب أن تلك الاحتمالات وإن
إن كانت ممكنة عقلاً لكنها خلاف الظاهر من أحوال المجتهدين المحققين وأما قصة ابن عباس فغير
ثابت وقد ثبت أن عمر كان أشد تغلباً للحق وقد أظهر خلاف كثير من الصحابة رضي الله عنهم ثم إجماع
من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم مخالفاتهم إجماعهم إجماعهم ثم إجماعهم
بشرط أن لا يكون إجماعهم مخالف القول من سبقهم وهم الصحابة فهذا الإجماع بمنزلة الخبر المشهور بغير
الطائفة دون اليقين ثم إجماعهم من بعد الصحابة على قول سبقهم فيه أي في ذلك القول الذي اجماع عليه
مخالف بأن اختلفوا ولا هل قولين ثم اجمع من بعدهم على أحد القولين كشأنه مع لم الولد فأن لا يجوز عند عمر و
يجوز عند علي ثم بعد ذلك اجماعهم على عدم الجواز فهذا القسم من الإجماع دون الكل وسواء وجهه بمنزلة الخبر
الواحد يتقدم على القياس بوجه العمل دون البين كالتجربة الواحدة ثم بين وجه كونه أدون من سائر الأقسام فقال
نقدًا خلت العلماء في هذا الفصل فقال بعضهم وهم أهل الظواهر وجماعة من الأصوليين منهم أبو بكر الصديق
من الشافعية والشيخ أبو الحسن الأشعري أحمد بن حنبل والغزالي أبو الجوزي وهو أهل الحريز نقل بعض المشائخ عن
ابن حنيفة رضي الله عنه هذا لا يكون إجماعاً حتى يبق المسئلة اجتهادية كما كانت ويجوز لأحد أن يأخذ بالقول
المخالف لهذا الإجماع ودليلهم هذا أن في ذلك الإجماع لم يحصل اتفاق الأئمة لأن فيه قولاً مخالفاً وهو
قول من سبقهم فيه مخالف ولم يبطل قوله بموتان مات لأن موت المخالف لا يبطل قوله ولا يلزم تعطيل
المنهاية الماضية فإذا لم يحصل اتفاق جميع الأئمة لذي عريش لا إجماع فلم ينقد الإجماع والجواب
انمنقوض ما إذا لم يستقر خلافهم فإنه يجري فيه هجته اتفاقاً وعندنا أي عند كثير من أصحابنا وأصحاب
الشافعي وهو المنقول عن محمد ونقل بعض المشائخ عن أبي حنيفة وهو المختار عند المصراة إجماع علماء كل عصر
حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق فكلا الإجماعين سويان في كونهما حجة لأن الأدلة السمعية عامة
يتناول كليهما ولا أنه لو لم يكن إجماعهم حجة لازم تخفية الأئمة الأحياء في إجماعهم وهم المجمعون من
أهل العصر الثاني والارزم باطل للدلالة الدالة على عصمة الأئمة عن الخطأ لكنه فيما لم يسبق فيه

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد وإذا انتقل اليها إجماع السلف بأجماع كل عصر على نقله كان في معنى نقل الحديث المتواتر وإذا انتقل اليها بالأفراد كان كنفال السنة بالأحاد وهو يقيّن بأصله لكنه لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم وكان مقدماً على القياس

الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الأحاد ولما فرغ من ركنه من تبشيره في كيفية نقله اليها وراية بهذا الاعتبار فقال وإذا انتقل اليها إجماع السلف أي الصحابة بأجماع أي باتفاق كل عصر على نقله أي نقل ذلك الإجماع كان في معنى نقل الحديث المتواتر حتى يكون مرجحاً لليقين والعمل كأجماعهم على خلافتين بغير فرق هذا الإجماع منقول اليها بنقل المتواتر وإذا انتقل اليها بالأفراد أي بخبر الأحاد من دون الوصول إلى حال التواتر كان كنفال السنة بالأحاد كقول عبيدة السلماني إجماع الصحابة على مخالفة الأربع قبل الظهور وعلى الاستغراق في الخبر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وعلى تأكيد المهر في الخلوة الصحيحة ولم يثله بالحديث المشهور هذا الأصوليين كالمتواتر إلا أن المشهور في قرن الصحابة لم يبلغ حد التواتر وهذا الأمر لا يقتضي في الإجماع لأنه لم يكن في زمن النبي عليه السلام حتى يقال في قرن الصحابة بنقل خبر الأحاد ثم بعد ذلك تواتر خبر الصحابة فبعد ذلك ليس الأحاد وماتوا وتفرقت أقطار كنفال السنة بالأحاد فيكون حكم حكم خبر الأحاد ثم بين وجه الشبهة بمنها بقوله وهو أي الإجماع يقيّن بأصله مثل السنة قلنا إن السنة قطعي و يقين بأصلها لكن كونها منسوبة إلى المعصوم فكذلك الإجماع قطعي و يقين بأصله كونها منسوبة إلى الامتصاص هو الخطأ لكنه أي الإجماع لما انتقل اليها بالأحاد أوجب العمل دون العلم أي انحصار ظنيها بحسب النقل بخبر الأحاد كما أن السنة صارت ظنية بحسب النقل بخبر الأحاد فلذا أوجب العمل لا اليقين ولذا لا يكفي خبر أحدها وكان ذلك الإجماع مقدماً على القياس كما أن السنة تقدم عليه لأن القياس ظني لا أصل هذا مذهب الجهر العلماء وقال بعض فقهاء الظاهر أن الإجماع بخبر الواحد لا يثبت ولا يكون مرجحاً للعمل استدلالاً عليه بل فيه اثبات أصل عظيم من أصول الفقه بالظاهر أي بدليل ظني قياسي على خبر الواحد الأصول لا ينبغي أن تستتب بالظني لأن الأصول حجة قطعية اعتقادية يتوصل بها إلى اثبات الأحكام العلية فإن اختلفوا في انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل على ستة أقوال الأول أنه لا يعتبر وهو مذهب الجهر وروا الثاني أنه يعتد به وهو مذهب محمد بن جرير الطبري وابن بكر الرازي من أصحابنا وإبي الحسن الخياط وأحمد بن حنبل في أحد الروايتين عن الثالث أن بطلان المخالفون عدل التواتر لا يعتد به ولا يعتد به وهو مذهب أكثر الأصوليين الرابع أن سلم أكثر أئمة الخالف فيه لا يعتد به ولا يعتد به الخامس أن هذا

باب القياس هو يشتمل على بيان نفس القياس في شرطه وركنه وحكمه ودفعه أما الأول
فالقياص هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل أي قدره به واجله نظير الآخر

لا يكون اجتماعا ويكون حجة السادس ان اتباع الكفر اولى وجاز خلافاً لمخ موافق الثاني بثلاثة اوجه
الاول ان لفظ المؤمنين ولفظ الكفرة الواردة من لادلة الدلالة على عصمة ائمة وكن الاجماع حجة
صادق ان على الاكثر وان خالفهم الواحد والاثنان كما هو العرف كما يقال بنو تميم يكرمون الضيف اي
الكرم والثاني قوله عليه السلام اتبعوا السواد الاعظم وهو الاكثر وقوله من شذ شذ في النار والواحد
الاثنان بالنسبة الى الجمهور شاذ معتب فلا يعاى بقوله والثالث الاجماع فان الصحابة اتفقوا على
خلافة علي بكبرهم مخالفة علي وسعد بن عباد وهذا بعد اجماعا ومن انصف في نفس العلم ان اشتراط النقل
يهدم اساس الاجماع ولما فرغ عن بحث الاجماع شرع في بحث القياص اخبر عن اجماع كونه ادون منه قوة
فقال باب القياص وهو اي الباب يشتمل على بيان نفس القياص اي معناه وحده لغة وشرعا فانه
سيمين معناه اللغوي والشرعي وشرطه وركنه وحكمه ودفعه فيبين المعنى في هذا الباب شرط القياص
وركنه وحكمه ودفعه كما سيأتي ووجه جمع الباب في تلك الامور الخمس ان الشيء اذا لم يعرف معناه
اللغوي والاصطلاحي لا يصح البحث عنه لان البحث عن الحمل بحث وبعد تعين معناه اما ان يعتد
باعتبار ما هو مانع ودافع له اولا وعلى التقدير الثاني اما ان يعتد باعتباره ما يتوقف على ذلك الشيء او لا
يتوقف الشيء عليه والمراد بالركن العلة التي هي الوصفان المجامع بين الاصل والفرع اذ هي ركن القياص
كما سيأتي والمراد بالبحث عن الركن البحث بما يتعلق بالعلة من الاحكام الشرعية على ما ياتي في بيان ركنه
لا ببيان ان ركنه العلة لان ركنه يعلم من بيان نفسه والمراد من حكم القياص الاثر الثابت به هو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع وهي نتيجة القياص فالقياص تبين بان العلة في الاصل هذا البيت الحكم في الفرع لا
تعدية الحكم وابان في الفرع لان هذا المعنى معلول للقياص القياص علة والعلة غير المعلول والمراد بالدفع
دفع الاعتراضات الواردة على العلة الموثرة من اصحاب المشافعي فالشافعية لا تطردية ولما وثرة فنعن
نذفعها على وجه تلخصهم الى القول بالتأثير والشافعية تدفع العلة الموثرة ثم نجيبهم عن الدفع فهد البحث هو
الاساس لمناظرة وقد قسب علم المناظرة من هذا البحث سياقي الوضوح فانظر اما الاول هو بيان نفس القياص
نشرع اولا في بيان معناه اللغوي فقال فالقياص هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اي قدره به واجله
نظير الآخر اعلموا بغيره العلم في معناه اللغوي فذهب الى الحاجة اتباعه الى ان معناه المساواة يقال فلان
يقاس بفلان اي يساويه ذهب الاكثر الى ان معناه لغة التقدير وهذا اظهر لان القياص صفة الناس

والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سمو ذلك قياساً
تقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة واما شرطه فان لا يكون
الأصل مخصوصاً بحكمه بنص آخر

والسؤال اوصفة المقيس والمقير علي الضيق قوله اجله يرجع الى التعليل نظر الى ظاهر اللفظ وان كان
مؤثراً سمياً ثم شرع في المعنى الاصطلاحي فقال الفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل المراد من اخذ
اذا اخذوا حكم الاصل في الفرع والمحال اذا اظهروا حكم الفرع من الاصل لمقيس عليه بسبب اشتراك الوصف
الذي هو علة الحكم في الاصل الفرع سمو ذلك اخذاً المذكور قياساً وهذا حقيقة القياس في اصطلاح الفقهاء والمنا
بين المعنيين اي اللغوي الاصطلاحي ظاهر بينه المصنف بقوله تقديرهم الفرع بالأصل في الحكم والعلة فاللفظ
الاصطلاحي موافق للفظ اللغوي في التقدير لان في اللغة التقدير مطلق وفي المعنى الاصطلاحي التقدير بين
الأصل الفرع في العلة والحكم فظهر ان المساواة في العلة والحكم بين الاصل الفرع شرط للقياس وهذا ليس بحكم
حقيق للقياس بل بالحكم المنقول عن الشيء في النصور انما مثل حكم احد المذكورين بمثل علة في الأخرى
اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر وليس بمثبت بل مثبت هو الله تعالى وذكر مثل الحكم بمثل العلة
اجتبا با عن لزوم القول باستتال الاوصاف فانه لو لم يكن لفظ المثل يلزم انتقال حكم الاصل الذي هو ايضا
وصف في الفرع والعلة التي هي الوصف من الاصل الى الفرع وهذا باطل وذكر لفظ المذكورين لم يشمل القياس
بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عدم العقل بسبب الجنون على عدم العقل بسبب لصغر في سقرط
الخطاب عنه بالعجز واما شرطه اي القياس فاربعة الاثنان منها عدم ميلان والاثنان منها وجودان فعدم
العدميين على الوجوديين لكون عدم مقدماً على الوجود فالاول من العدميين فان لا يكون الاصل مخصوصاً
بحكمه بنص آخر علم ان الاصل في القياس عن جعلوا العلم من الفقهاء هو محل الحكم المنصور عليه كما اذا قيل ان زعي البرن
تحرير البيع مجنسه متفاضلاً كان الاصل هو البرن محل الحكم الحرمة في البيع مجنسه متفاضلاً والنص قد ورد
فيه ولا زفره على هذا التقدير وعند المتكلمين هو الدال على الحكم المنصور عليه من نص او اجماع كقضى له
عليه السلام الخطة الحديث فالأصل على هذا التقدير هو هذا الحديث الدال على حكم الحرمة في هذا المثال
والفرع على هذا التقدير هو الحكم التائب بالقياس كتحريم البيع مجنسه متفاضلاً في الأرض ولكن الحق هو
الاول وهو تائب سبب لمقام والمراد من الخصوص لتفرد الاختصاص من صيغة عامة لانه غير صار للقياس
والباء في حكمه صلتاً مخصوصاً الضمير راجع الى الاصل الباء في بنقل خال لبيعية فالجفت على هذا التقدير
فشرطه ان لا يكون محل الحكم الذي هو المقيس عليه متفرداً بالحكم الشرعي في سبب نص آخر يدل على الاختصاص

كقبول شهادة خزيمة وحده كان حكماً ثابت بالنص اختصاصه ببركاته له و
ان لا يكون الاصل معد ولا به عن القياس كما يجب ابطال لظاهرة بالتحقق في الصلوة

وفساد الحق على تقدير ان يكون المراد بالاصل للنص الدال ويكون الباطل بمعنى ممل لا يخفى على الفطنين

كقبول شهادة خزيمة وحده ان الاصل المقيس عليه الذي هو شهادة خزيمة وحده خص حكمه لذى هو

القبول به تعظيماً وتكريماً له بسبب نص آخر هو قوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فهو حبه فلا

ينبغي ان يقاس عليه شهادة غيره كاختلاف الراشدين اذ تبطل كرامة اختصاصه بهذا الحكم فيكون القياس

مخالفاً لقوله عليه السلام وهو باطل وقصص على ما روى البراءة وادود وجماعة بن خزيمة عن عمه ان النبي

عليه السلام اتباع فرسان اعرابي فاستبعمه النبي صلى الله عليه وسلم فاسرع رسول الله صلى الله عليه وسلم

المشي وابطأ الاعراب فطفق وجال يعترضون الاعراب فيسأرونه بالفري ولا يشعرون ان النبي

صلى الله عليه وسلم اتباع فلدي الاعراب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان كنت مبتاعاً هذا الفرس و

الابنة فقام النبي صلى الله عليه وسلم حين سمع نداء الاعراب فقال اوليس قد ابتعتم منكم فطفق الاعراب

يقول علم شعيلاً فقال خزيمة انا الحمد لك قد بايعته فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم على خزيمة فقال بم تصد

فقال بتصديقك يا رسول الله فجعل النبي صلى الله عليه وسلم وشهادة خزيمة كشهادة رجلين وذكر البخاري ان

رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم جعل شهادة خزيمة بشهادتين ولم يبين القصة فلا يجد الراهبة التي ذكرها بعض

الشارحين بلغظاً فذلك القول كان حكماً ثابت بالنص اختصاصه بى خزيمة بهى بالحكم فان الله تعالى

قد وجب التعداد في الشهادة بقوله الكريم فاستشهدوا بشهدتين من رجالكم واشهدوا وذوى عدل منكم ولكن

خزيمة قد خص عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة كلفته لانه من بين الحاضرين

ان خبر الرسول عليه السلام بمنزلة المعانيه فكذلك يجوز الشهادة على المعانيه يجوز على خبره عليه السلام فلو

يقاس عليه غيره سواء كان ملحقه او فوقه ثم مخالفة النص الموجب للاختصاص والشرط الثاني ان لا

يكون الاصل معد ولا به عن القياس ان لا يكون الاصل مخالفاً للقياس اذ لو كان هو بنفسه مخالفاً للقياس

فكيف يقاس عليه غيره والعدل عن القياس يكون على اربعة اوجه الاول ان يخصص بشئ حكم النص

بلا سبب معقول كشهادة خزيمة والثاني ان يشترط حكم من جانب الشارع ولا يعقل وجده كاعداد الركعات فانه

لا يعقل وجده الاعاد وتسميته هذا لعدم معد ولا به عن القياس مجاز اذ لا عموم له ولا يقاس له حتى يسعى

المستثنى خارجاً عن القياس الثالث الاحكام المشروطة العديمة النظر كرفض المسافر والسهم على الخفين

وهذا وان كان لغيره من جهة لا نعلم ان رفض المسافر لاجل الشقة ولكن لا يقاس عليه غير الصلوة وتيمية

له انه يكون
المعنى ان لا يكون
النص الدال على
حكم القياس عليه
منصوصاً
حكمه بشئ آخر
ولا شك ان
النص لا يزعم
النص الدال على
حكم القياس عليه
والتأثير من روى
فانهم ١٢ سنة
ملكه لم احد
بنا محمد بن لفظ
في كتابه لم يثبت
ولكن معناه
ثابت من لاجل
الصحة والآثار
القرينة ١٢ سنة
سلاش قال

وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظرية ولا نص فيه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمس لاسائر الاثرية

هذا القسم معد ولا عن القياس ايضا لاجاز وهذا القسم الثالث لا يقاس عليها غيرها بالاتفاق والحمد لله
 يستحق حكم من قاعدة سابقة ولكن يفهم وجدا الاستثناء بنظر دفين كالمستحبات فعند جمهور الفقهاء اذا اشك
 حكم في علة الاستثناء يجوز تخصيصه قياسا على الحكم الاول خلافا للبعض فرادى المصنف عن كون الاصل معدلا
 بحق القياس ما لا يعقل معناه اصلا ولا في القياس من كل وجه فلا يورد عليه بالمستحبات ولكن يرد ان الشرط
 الثاني مفسر عن الاول لكونه من اقسامه كما علمت انفا فلا يستحسن التعاليل بينهما كما يجب بالطهارة بالتحقق
 في الصلوة فان ايجاب الطهارة بالتحقق يقتضي الصلوة المطلقة بخالف للقياس ثبت بالنص وهو قوله
 عليه السلام الامن ضحك سكره فقهية فليعد الصلوة والوضوء جميعا ذالقياس ان يزول الطهارة
 بالمناقى وهو الفحاسة والفقهة ليست بفحاسة فهذا الاصل بخالف القياس فلا يقاس عليه الارتداد فحين
 ارتد في الصلوة والحد بانه فلا ينقض وضوءه والفقهة من مجدة التلاوة وصلوة الجحاة لان الاصل ثبت
 في الصلوة المطلقة وهما ليسا بصلوة مطلقة فلا ينقض لوضوءه بالفقهة من مجدة التلاوة وصلوة الجحاة
 فهذا الاصل لا يتعدى حكمه والشرط الثالث من الوجوه بين ان يتعدى الحكم الشرعي لاثبات بالنص بعينه الى
 فرع هو نظرية ولا نص فيه هذا الشرط يتضمن شروطا اربعة وان كان باعتبار التسمية واحاطة بمجوز ان يسمى
 عدة امور التي تشترك في امر واحد باسم واحد والشرط اربعة راجعة الى تحقيق التعدى بخلاف الشرطين
 الاولين فانهما ليسا من التعدى بل من شروط التعدي كذا في بعض الشرح فالاول ان يكون الحكم المتعدى
 شرعا لا لغويا كما ذهب اليه ابن شريح من اصحابنا لثبتيه القاضى الى الثاني والثالث ان يتعدى الحكم الشرعي
 الثابت بالنص بعينه الى بلانفاوت وتغيره والثالث ان يكون الفرع نظيرا للاصل كما اورد من منوال الرابع ان لا
 يكون النص في الفرع ويكون ان يخرج الشرطان الاخران من قول المصنف في الشرط الاربعة لحد ههنا يكون
 الحكم المتعدى ثابتا بالنص لا بالقياس لانه ان اتحاد العلة في التماسين فذكر الواسطة لغو وان لم يتجد بطل
 احد القياسين لا بقاء على غير اطلعتي اعتبرها الشارع وثانيه ان يتعدى الحكم لانه ان لم يتعد لا يسمى "تعليل
 عندنا خلافا للشافعي ولكن لا ثمرة لهما كما لا يخفى فالمصنف فرع على كل من الشرط الاربعة تقريرا
 كما ساق تحقيقه فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الخمس لاسائر الاثرية هذا التفرع على اول الشرط
 وهو كون الحكم شرعا فان شرع والباقي لا في قوم من اهل العربية قالوا ان الخمس ما غامر العقل
 فالنبي اذا بلغ حد السكر وخامر العقل نسجه خمره وحكم بالحد شرب القليل والكتب منه

لانه ليس بمحكم شرعي ولا لصحة ظهار الذي لكونه تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى اطلاقها في الفرع عن الغاية

قليله وكثيره حرام بعينه لكونه من افراد الخمرة المحرمة لعينها واستدوا بعصير العنب لانه لا يسمى خمر قبل الشدة المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يطلق عليه اسم الخمر واذا زالت نهال الاسم فهذا الدوران يفيد الظن فغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم هي وصف الشدة فما وجدنا الشدة فيه اطلقنا عليه اسم الخمر وقلنا انه حرام بعينه قليله وكثيره سواء في ذلك كالنبيذ فالحاصل انهم يخرجون العلة في الاصل للفرع لا لطلاق الاسم عليه فما وجدناه هذه العلة اطلقوا عليه اسم الاصل ولكن فرق بين ان يعطى النبيذ حكم الخمر اذا ابتلع حد السكر لا بشرائه العلة وبين ان يطلق عليه اسم الخمر فان الاول قياس في الحكم الشرعي والثاني قياس في اللغة لانه ليس بمحكم شرعي دليل على قوله فلا يستقيم وما صله ان التعليل لا يثبت اسم الخمر على سائر الاشربة حكم لغوي ليس بمحكم شرعي والتعليل انما احتجج اليه في الحكم الشرعي اذ اللغات توقيفية على السماع فان ثبت من اهل اللسان فلا قياس وان لم يثبت لم يكن الطلاق حقيقة والتعليل في اللغة غير مستقيم اذ الوضع قد يكون لرعاية المعنى ورعاية سبب الوضع وتزجيم الاسم على الغير في القارورة وان سميت بهذا الاسم بمعنى انه يتغير فيه الماء وانه لا يصلم ان يطلق على الدن والاسم علة اخرى سوى التفرع وهو الوضع فامثل ولا يستقيم التعليل لصحة ظهار الذي تفريع على الشرط الثاني وهوان يكون التعدية في الحكم بعينها بل بتغييرها وما شرط هذا اجل المساواة بين الاصل والفرع فلو تغير حكم الاصل في الفرع لزم اثبات حكم لغير ابتداء في الفرع غير الحكم الثابت في الاصل وهذا فاسد والثاني يقول يعصم ظهار الذي يقاس على ظهار المسلم كما يعصم طلاقه قياسا على طلاقه فاجاب لمصنف بان هذا التعليل غير مستقيم لغوت الشرط الثاني وهو تعدية الحكم بعينه لكونه اي يكون هذا التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل وهو ظهار المسلم الى اطلاقها اي الحرمة متعلق بقوله تغيير في الفرع وهو ظهار الذي عن الغاية متعلق باطلاقها والحاصل ان في هذا التعليل لم يتعد حكم الاصل بعينه وهو الحرمة المتناهية بالكفارة الى الفرع بل بتغيير هذا الحكم حيث صار مطلقا عن الغاية اذ لا غاية للحرمة ظهار الذي بل هو حرمة مؤبدة لا ينه ليس يا اهل الكفارة التي هي دائرة بين العبادة والعقوبة وفي ظهار المسلم حرمة متناهية بالكفارة فلما كفر

له قوله قال
اشارة الى بحث
برهان مشترك
الحكم شرعا ان
كان لخلق القبا
فرباطا لقياس
اسما على البت
في المردود بل
الثاني قيس
كثير من الأغذية
في الحرمة على
اسم سباع
العبادة شاة
لا تجوز على
الشرع وان كان
القياس الشرعي
فلا يصح التفرع
والتمحيض انه
خبر القياس
الشرعي على معنى
انه بشرط فيه
كون الحكم على
شرعا اذ لو كان
لغويا او حيا
لا يثبت منه
المطلوب وهو
اثبات حكم شرعي
لمساواة في
الفرع ۱۲ من

ولا تعدية الحكم من الناسى في الفطر الى المكرة والمحاطى لان عذرهما دون
عذره فكان تعديته الى ما ليس بنظيره ولا لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين
والظهار وفي مصرف الصدقات لانه تعدية الى ما فيه نص

المستعمل في الحرمة من المسلم اهل لا كفارة فلو كان الحر متقي ظاهرا الذي ايضا متناهية بالكفارة كما
كان في ظاهرا المسلم لكان التعليل صحيحا تعدية الحكم بعينه وهو الحرمة المتناهية ولا يستقيم التعليل
لتعدية الحكم من الناسى في الفطر الى المكرة والمحاطى تقر بيم على الشرط الثالث وهو كون الفرع نظير
الاصل وقد تم قياس الشافعي فانه يقول لما عذر الناسى في الفطر وصح صومه كما ورد في الحديث انما
اطعمك الله وسقائك فعذر المكرة والمحاطى اولى بالقبول لانهما ليسا بعامدين في الفعل والناسى كان
عائدا فيصح صومهما ايضا قياسا على صومه فاجاب المص بان هذا التعليل غير مستقيم لغوات الشرط
الثالث وهو كون الفرع نظير الاصل اذ الفرع وهو المحاطى والمكرة ليس مساويا للاصل وهو الناسى بل دون
عنه لان عذرهما الى المحاطى والمكرة دون عذره الى الناسى لان الشبان يقع بلا اختيار من حجاب حجب
الحج وهو اسه تعليل وفعل المحاطى المكرة مضاف الى المحاطى المكرة فلا يضاف الى صاحبها حتى لان المحاطى يترك
الصوم ولكنه يقصر في الاحتياط في الغمضة حتى دخل الماء في حلقه والمكرة اكرهه المجاه انسان يمكن دفعه فلم
يكن عذرها كعذر الناسى فكان تعديته الى الحكم وهو عدم الاضرار من الناسى الى ما ليس بنظيره وهو المحاطى
والمكرة فيفسد صومهما الا صومه ولا يستقيم التعليل لشرط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار تقر بيم على
الشرط الرابع وهو ان لا يكون النص في الفرع سواء كان موافقا لما وعدها كما هو المختار عند القاضي لا ما مر
ابن زيد من تابعه من المشايخ وعنده الشافعي مشائخ سمع قنذرا من حنفية يجوز التعليل على موافقة النص من
غيره ان يثبت فيه زيادة وهو الاشبه لان فيه تأكيد النص على معنى انه لا النص لكان الحكم ثابتا بالتعليل ولا بأس
ان يثبت الحكم بالقياس النص جميعا كما هو باب صاحبها لهذا يثبت المسائل بالنقل ولا ثم يؤكد بالقياس
فانما اصل لا يصح اشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار قياسا على رتبة كفارة القتل كما فعل الشافعي
لان هذا القياس غير مستقيم لغوات الشرط الرابع وهو عدم النص في الفرع وههنا في الفرع وهو رتبة كفارة
اليمين والظهار النص المطلق عن قيد الايمان موجود في مصرف الصدقات اي كما لا يستقيم التعليل لشرط الايمان
في رتبة كفارة اليمين والظهار لكان لا يجوز التعليل لشرط الايمان في مصارف الصدقات والخاصة بهن تكفارة
والقتل حق لا يجوز صومه فبالا فقره الكفارة كما اشتراط الشافعي قياسا على الزكوة لانه تعدية الى ما فيه نص
دليل لعدم صحة التعليل لاشتراط الايمان في رتبة كفارة اليمين والظهار ومصارف الصدقات فاحاصله

بتغيره والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله لان
تغيير حكم النص في نفسه بالزأى باطل كما بطلناه في الفروع وانما خصصنا
القيـل من قوله عليه السلام لا تتبعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء لان استيفاء
حالة التساوى دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في

ان هذا التعليل غير مستقيم اذ في الفروع والثلث النص موجود وهو مطلق عن قيد الايمان بتغيره اى
مع تغير الحكم والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله انما صرح بقيد الرابع مثلا
بذهاب بعض الاوهام ان شرط الثالث متضمن لشرط اربعة وقبله شرطان فهذه اشارة الى ما سبق فلهذا فم
هذا التوهم اطلق اسم الرابع تبيينا على انه شرط واحد ومعنى بقاء حكم الاصل ان لا يتغير عما كان عليه قبل
التعليل غير انه تعدى الى الفرع فحسب فالمراد من التغير تغير مفهومه لا الغوى واما التغير من الخصوص
الى العموم فهو من ضرورات القياس اذ القياس انما يفيد التعميم بسبب التعدى وفي هذا المقام لا وجه
لكلام طويل تركناه خوفا لتطويل لان تغير حكم النص في نفسه بالرأى باطل والضمير في نفسه اجم
الى التغير والمعنى تغير حكم النص في ذاته باطل سواء حصل التغير في حكم النص في الاصل وهو المقيس
عليه وفي الفرع كما مر ذكره سابقا في قوله ولا نص فيه وهذا معنى قوله كما ابطناه في الفروع اى كما قلنا سابقا
لا يكون النص في الفرع لانه يردى الى تغير حكمه فكلنا قلنا في هذا الشرط ان لا يتغير حكم النص سواء كان
التغير حكم المقيس والمقيس عليه فالتدفع ما قال صاحب التلويح ان قوله ولا نص فيه مخرج عن هذا
الشرط ويمكن ارجاع الضمير الى النص لمعلل فيكون المعنى تغير حكم النص لمعلل في نفسه بالرأى باطل كما
ان تغير حكم الفرع باطل على ما بيناه في ظاهر الالهي ونظائرنا فانهم ولما كان يرد على هذا الاصل نقوض فترع
لمصنف في اجوبتها فقال واما خصصنا القليل اى جوازنا بيع قليل الطعام بحسنه متفاضلا من قوله على السلام
لا يتبع للطعام الطعام الاصول بسواء من قوله على السلام يجرى في منع مطلق بيع الطعام بحسنه متفاضلا سواء كان
قليل او كثيرا فدل على علم حرمه الربا في هذا الحديث بالقدر الجنس عندنا الحمة الى غير الطعام باشتراك هذه
العللة فقد خصصتم جواز بيع قليل الطعام وهو الخارج عن الكيل الشرعي اى الاقل من نصف الصاع بحسنه
متفاضلا وقد كنتم تقولون لا يتغير حكم الاصل بعد التعليل وهذا غير حكم الاصل الدال على حرمة الربا في القليل
والكثير حيث خصصتم القليل فقد بطلتم الشرط المذكور فاجاب المصنف عن هذا بقوله لان اشتراك حالة
التسديد دل على عموم صدره في الاحوال ولن يثبت اختلاف الاحوال الا في الكثير بعض المساوات مصدا
قد رجع مستثنى من الطعام في قوله عليه السلام لا يتبعها الطعام بالطعام الاسواء بسواء والاصل

لا فان من قول
 لا اضيقهم
 عدم تغير حكم
 الفرع مائة و
 هنا مشتق لعدم
 تغير حكم الاصل و
 الفرع جميعا فانك
 نفى قول السابق
 منه من عدم
 تغير الفرع عن
 زك عدم تغير
 كليهما فتدبر
 ١٢ من

الاستبدال

الكثير فصار التغير بالنص مصاحبا للتعليل لانه كذا في جواز الاستبدال في باب الزكوة ثبت بالنص لا بالتعليل لان الامر بانجاز ما وعد للفقراء ورزقهم مما اوجب لنفسه على الاغنياء من مال مسمى لا يختلف مع اختلاف المواعيد يتضمن الاذن بالاستبدال

في المستثنى ان يكون من جنس المستثنى من قبله من احكام امرين اما ان ياول في المستثنى كما ياول في الحاشي ويقول تقديره لا يتبعوا الطعام بالطعام الا طعاما ماسويا بالطعام فبيع الطعام بالمساواة حلال مستثنى من النهي الدال على الحرمة الثابت في قوله عليه السلام لا تتبعوا المحديث فبيع القليل والكثير بتفاضل حرام داخل تحت النهي حتى يبيع المحفنة بالحنفين او حبة بالحبتين ايضا حرام داخل تحت النهي واما ان ياول في المستثنى منه كما ياول الحنفية ويقول تقديره لا تتبعوا الطعام بالطعام في حال من الاحوال الا في حال المساواة والاحوال المتفاوتة في العرف ثلثة المساواة والمفاضلة والمجازفة وكلها الاحوال الكثير فبيعها الكثير في حالتها حادثة وهي المساواة حلال بالاستثناء والمجازفة والمفاضلة حرام داخل تحت النهي واما القليل فمكوت عنه غير مذكورة في المستثنى منه ولا في المستثنى فبقى على الاصل الذي هو الاباحة فيجوز بيع القليل بالقليل صغافا حتى يجرز بيع المحفنة بالحنفين نصا للتغير حاصل في حكم الاصل بالنص اي بدالة النص حال كونه مصاحبا للتعليل لانه اي بالتعليل كما هو ظنكم وكذلك اي مثل ثبوت تخصيص القليل بالنص ثبت جواز الاستبدال في باب الزكوة دفع لدخل خرقه في ان الشرع اوجب الشاة في زكوة السواثم في بعض النصاب حيث قال عليه السلام في خمس من الابل شاة و لما علمتم بانها مال صالح للحوارج وكل ما هو كذا لكم يجوز اداؤه فلما جوزه اداؤه قيمة الشاة باشتراك العملة فقد ابطم قيد الشاة المفهوم من النص صريح حيث جوزتم القيمة مكانها فقد تغير حكم النص بعد التعليل لان قبله كان عين الشاة واجبة وبعد لم يبق فاجابه لمع بان هذا الجواز ثبت بالنص اي بدالة الشرع او باقتضائه قال بعض الشارحين المراد بالنصوص الواردة في ضمان الارزاق كقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على اية ربه قال بالتعليل بل هذا التغير ثبت قبل لتعليل بالنص لان الامر بانجاز اي بايفا ما وعد للفقراء من مال مسمى كقوله وما من دابة الاية مما اوجب لنفسه على الاغنياء بيان لما وعد الفقراء من مال مسمى معين كالشاة والبقرة والابل بيان لما اوجب على الاغنياء لنفسه لا يحتمل له اي انجاز ما وعد مع اختلاف المواعيد الالهية وهي المالك المشرى والملبس والمركب والمسكن وغير ذلك مما يحتاج اليه الناس اذا مال المسمى اي المعين لا يكفي تلك الحوائج يتضمن الاذن من صاحب المواعيد هو الله سبحانه وتعالى بالاستبدال اي استبدال الشاة بالقيمة التي بها يتوصل الى جميع الحوائج وقوله الامر بانجاز ام لان قوله لا يحتمل صفة لعل مسمى قوله

الاستبدال

فصار التغير بالنص مجامعا للتعليل لآيه وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح
الحل للصرف الى الفقير بدوامه عليه

يتضمن الاذن خبر لان وحاصل الكلام ان الزكوة حتى الله تعالى ابتداء اذ هي عبادة والسحق للعبادة موله تعالى
لا غيره فالزكوة اولا تقع في يد الله تعالى كما قيل الصدقة تقع اولا في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير
ثم امر بانجاز ما وجد لعباده من اكل والمثرب الملبس غير ذلك من ذلك المال الذي اخذه من الاغنياء و
انما فعل هذا لئلا يتوهمن الله لم يرضق الفقراء بل قد قرأ الاغنياء ولا شك وان حواجر الفقراء
متوعدة لا يمكن دفعها من مال معين فهدا الامر الذي امر به الاغنياء وهو اعطاء حتى الله تعالى للفقراء
لا يفاء وعده تعالى يدل على اذنه بالاستبدال حتى ينفذ مواعيد المتوعدة اذ انجاز مواعيد من مال
معين غير ممكن الوقوع عادة فنعلم من هذا الامر ان مقصوده من الشاة قيمتها وانما ذكر اسم الشاة
ليكون معيارا للمقدار الواجب اذ بما يعرف القيمة فصار التغير اي تخيير عين الشاة بالنص اي بدالة النص اي
باقضائه وهو الامر بانجاز ما وعد مجامعا للتعليل لآيه اي بالتعليل حتى يصح ما قلتم واعترض على هذا
الدليل بان وجوب الشاة ثبت بعبارة النص وجواز الاستبدال بدالة النص او باقتضائه وما يثبت
بالاقتضاء او بدالة النص لا يصلح معارضا لما يثبت بعبارة النص فكيف جوزتم استبدال عين الشاة
الذي ثبت بعبارة النص وهو قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة بالقيمة التي ثبتت بالاقتضاء او بدالة
النص والحجوب ان التعارض غير مسلم اذ لم يثبت بعبارة النص اذ عين الشاة قطعا لانه يحتمل ان يكون احد
عين الشاة ويحتمل ان يكون المقصود اداء القيمة وذكر الشاة لمقدار القيمة فمنحنا الاحتمال الاخير
بما ثبت بدالة النص والاقتضاء فامارقم الاحتمال الاول من مدلول عبارة النص فلا تعارض حينئذ
ولكن امان اكثر المحققين الى هذا الجواب من اصل الاشكال وتفاوتوا في جوابه انا لانسلمان حق الفقير
كان في عين الشاة وانما حقه في ما يملكها لان النبي عليه السلام جعل الابل حظا للشاة حيث قال
في خمس من الابل شاة وظاهر ان عين الشاة لا توجد في الابل حتى تؤدي في الزكوة فمرنا انه اراد
بالشاة ما يملكها الا ان المالك تبعض الشاة تعبيرا لبعض هو المالك بالكل وهو الشاة مجازا ليعلم مقدار
القيمة فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقير من صورة الشاة الا ترى انه لو ادعى واحدا منهما لجاز الاجماع
فلو كان حقه متعلقا بالعين لم يكن رد عليه لانه لا قيمة في هذا التعليل بعد حصول التغير بالنص اذ لا
جواب يقولون انما التعليل بحكم شرعي وهو غير الحكم الاول هو الاستبدال الثابت بدالة النص لا الاستبدال في الحكم
الشرعي الثابت بالتعليل صلاح الحل للصرف الى الفقير وتصرفا لتغير في هذا الحل لما يكون بدوامه اي كالفقير عليه

عضو

بعد الوقوع به تعالیٰ بابتداء اليد هو نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء آلة
صالحة للارزالة والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير آلة صالحة
لجعل فعل اللسان تعظيماً

اي الحبل المذكور بعد الوقوع به تعالیٰ باجتماع اليد فمرتبة ابتداء اليد الفقير تقم تلك الصدقة في كف
الرحمن وبعد ذلك يصير للفقير فكان للفقير قبضتان احدهما ابتداء والاخرى بقاء القبضة الاولى لله تعالى
لأننا المسحق للعبادة والقبضة الثانية للفقير وهذا معنى دوام يده عليه وحاصل مجواب هذا
حكم ان احدهما جزاء الاستقبال وهذا الحكم ثبت بدلالة النص كما مرنا في الثاني ان يكون الاستقبال بما
يصلح له فم حاجة الفقير من الاموال لا بما يصلح له لكن اربك الفقير على فرضه على مسافة معينة بنية الزكاة
فلا يجوز هذا الاستقبال لان المنفعة لا تصلح بيد لا عن العين في هذا الباب فهذا الحكم ثبت بالتعليل
وليس فيه تغير حكم النص بل التغيير في الحكم الاول حصل بالنص وهو ايجاب مطلق المال وتقدية
الصلاحية الى غير الشاة نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة هذا دفع له دخل مقدرة تقريره انه لما ثبت
بالنص ازالة النجاسة بالماء كما قال عليه السلام ثم اغسله بالماء وعللتم بان الماء رقيق منزل للعين و
الاثر فما وجدتم فيه هذه الاوصاف من الحبل وماء الورق جزء من ازالة النجاسة فهذا التعليل غير تم
حكم النص هو ازالة النجاسة باناء بعينه وتقريره الى دفع هذا والماء آلة صالحة للارزالة في النص لا انه المقصود
في ازالة النجاسة حتى يلزم تغير حكم النص بل المقصود ازالة النجاسة بكل ما يصلح له وانما عبر بالماء ليعلم
من اوصافه ويتعدى الحكم الشرعي المعقول منه الى ما فيه تلك الاوصاف كما ان المقصود في الزكاة دفع
حاجة الفقير والشاة آلة صالحة لان استعمال الماء واجب بعينه بدليل ما من الفقه الثوب النجس او احرقه
في النار او قطع موضع النجاسة سقط عنه استعمال الماء ولو كان واجبا لما سقط بدون الفعل فبهذا التحليل
لتغير حكم النص صلاحه ان لم يكن حكم النص استعمال الماء بعينه بل ازالة النجاسة سواء كانت بالماء او غيره
من الحبل وماء الورق والواجب عطف على اسم ان تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير بعينه ليس هو
كما زعم الخصم بل الواجب التناء باللسان وانما التكبير آلة صالحة لجعل فعل اللسان تعظيماً اجوب لسؤال
تقريره ان الشرع اوجب التكبير بعينه لا فتحة الصلوة بقوله تعالى وربك فكبره بقوله عليه السلام تحريمها
التكبير وغير ذلك من النصوص ولما عللتم هذا الحكم بالعظيم والتناء وجدتم مقام التكبير ما فيه
التعظيم والتناء مثل انه اجل او الرحمن اعظم فقد غيرتم حكم النص المفيد وجوب التكبير خاصة
فلجاب عنه باننا لانسلم ان المقصود هو التكبير بعينه بل المقصود التعظيم والتكبير آلة صالحة للتعظيم

والأفطار هو السبب الوقاع الصالحة للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله بهذا تبين أن اللام في قوله تعالى إنما الصدقات للفقر ولا م العاقبة أولاً واجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة

تفسير
الشيخ
العلامة
العلامة

فله يغير حكم النص بالتعليل الأفطار هو السبب للكفارة والوقاع والأكل والشرب فراحله ولذا يقال كفارة الفطر والوقاع الجماع الصالحة للفطر لا يوجب محصل الفطر لأنه فطر من أفراد الفطر كالأكل والشرب جواب لسؤال مقدّر تقريره أن الشرع على الكفارة بالوقاع خاصة لقوله عليه السلام للأعرابي الذي وقم بأمر أتني فحار مضللاً اعتق رقة الحديث ولم أعلمكم تخم بالانفطار واجبة الكفارة بالأكل والشرب عمل فقد غيرتم حكم الأصل وجوابه أن الأفطار هو السبب وأما الوقاع الصالحة للفطر فتغير في حكم النص وبعد التعليل في تعدية الحكم من الأصل لا الفرع وهذا متعلق بكل النظار من قوله وأما خصصنا القليل إلى قوله والأفطار هو السبب تبقى الصلاحية إلى صلاحية الأحكام على ما كان قبلها قبل التعليل ثبت أنه لم يتغير بالتعليل شيء من النصوص ولا استدلال شافعي بقوله تعالى إنما الصدقات للفقر على من هذه مرسوفة الزكوة إلى جميع الأصناف المذكورة في القرآن بأن اللام مرسوفة للتبليك فتدل على اختصاصهم بالشركة بين الأصناف المذكورة وعدم الاقتصار على صنف واحد كما فعل الخنفية من أوصى بثلث ماله لأهله والأولاد والفقراء والمسلكين كان الثلث بينهم على الشركة ثبت أن حكم النص جعل للصدقات مشتركة بين الأصناف وعدم الاقتصار على صنف واحد وأتم يا معشر الخنفية ما علمتم حكم النص بالحاجة وجعلتم الحاجة علة في اشتراك تلك العلة بين جميع الأصناف وبين صنف واحد فتغير واحد جزئاً صرفاً للصدقات الصنف أحد لا تغير واحد في هذا التعليل تغير حكم النص للدلالة على كونها حقاً لجميع الأصناف بالاشتراك وإشاراً للشيخ إلى جوابه وبهذا تبين أي ما ذكرنا من أن المودى يقيم أولاً في كف الرحمن ثم يصير للفقر في حالة البقاء بدوام أيديهم عليهما مارت الإشارة إلى هذا المذكور في قولنا بدوام أيديهم عليه بعد الوقوع به تعالى بأبداء اليد أن اللام في قوله تعالى إنما الصدقات للفقر أولاً العاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً وحزناً أي يكون مرسى وعاقبة الأمر عدواً وحزناً لهم في قولنا أشعر لنا الموت ابنو الخمر أبى عاقبة البناء خراب فناء لا لأم القليل كما زعم الشافعي فلما لم تكن اللام للتبليك لم يثبت استحقاق جميع الأصناف بطريق الشركة حتى يلزم علينا بعد صرفها إلى صنف واحد وفقير واحد بعلته الحاجة تغير حكم النص أولاً أي النص وجب الصرف إليهم بعد ما صار صدقة دليل آخر على أن اللام للعاقبة معطوف على الأول من حيث المعنى يعني أن الواجب لما كان حقه تعالى حيث يقع أولاً في كذا إذا قبضت الأولى أي

فذلك بعد الأداء الى الله تعالى فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة وهذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بمجملتهم منزلة الكعبة للصلاة وكلها قبلية للصلاة وكل جزء منها قبلية

بنت

في حالة الابتداء به تعالى لان الفقير يقبضه نيابة عن الله تعالى ثم يكون لمكانت اللام للعاقبة ولا ان النصارى
او جيب المصروف بعد ما صار صدقة لا تتعالى قال انما الصدقات للفقراء ولم يقل الاموال الواجبة للفقراء
والصدقة لا تكون الا قبل الاداء في الله وقبض الفقير كما قال للمصرف قوله وذلك ما يصيرورة المال صدقة
انما يكون بعد الاداء الى الله تعالى والاداء الى الله لا يتحقق قبل قبض الفقير اذ هو يأخذ نيابة عن الله تعالى
فكون اللام للعاقبة اى يصير الواجب بواقعة صدقة وذلك للفقير بعد الاداء لان الواجب قبل التسليم
ليس بصدقة وان كان دما يحالها فصاروا الفقراء وغيرهم من المذكورين على هذا التحقيق وهوان المودى
خالص حق الله تعالى وان ذكرهم ببيان المصروف مصارف باعتبار الحاجة فعملهم ان وجوب المصروف اليهم
بسبب الحاجة والحاجة بما لا يتم بهذا الاسباب لانهم مستحقون للواجب وهذه الاسماء التي ذكرها الله تعالى
في المصارف من الفقراء وازواج السبل والغارم وغيره اسباب الحاجة يعلم منها ان مسمى كل واحد منها صاحب
الحاجة فكانه قال انما الصدقات للمحتاجين باى سبب خالجا فكلهم جنس واحد لا اجناس مختلفة حق
يجب المصروف الى كل جنس فلما ثبت ان النص لا يدل على ما تحققت افعول الواجب على صاحب المال بل على فهم
مصارف صالحة لمصرف الواجب اليهم فكانوا وهم بمجملتهم اى كلهم بمنزلة الكعبة للصلاة فكما ان
الكعبة ليست بمستحقة للصلاة ولكنها صالحة لمصرف التوجه اليها فكذلك هؤلاء المحتاجون والكعبة كلها
قبلية للصلاة فكذلك جميع الاصناف مصروف للزكاة وكل جزء منها اى الكعبة قبلية فكذلك اكل واحد منهم مصرف
فيهم المصروف الى جميع الاصناف والمصنف واحد لا الى شخص احد فثبت بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم
مصارف للزكاة بسبب الحاجة المتنوعة بالتبديل لم يتغير هذا الحكم حتى يلزم علينا ادواؤهم وهذا الجواب على
تقدير ان تكون اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لأم العاقبة ويمكن ان يجاب على تقدير ان يسلم كون
اللام للتبليك بعد تمجيد مقدس وهو ان مطالعة استدلال الشافعى على ان يكون الواجب قبل القبض حتى الفقير
ليجبه المصروف الى مجملهم لان في المصروف الى صنف احدا والى شخص احد يلزم ابطال حتى الباقيين فلما تمهد
هذا فاقول سلمنا ان اللام للتبليك ولكنها لا تتدل على ان الواجب قبل الاداء لا يكون ملكا للفقير وغيره لان النص
انما اثبت الملك لهم بعد ما صار الواجب صدقة حيث قال انما الصدقات للفقراء والصدقة انما تكون بعد الاداء
الى الله تعالى بقبض الفقير فنعنا اخذ الفقراء هذا الواجب لم يكن ملكا لهم لان ايدهم نابتة من باب

واما ركنه فما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع
نظير المتي حكمه لوجوده فيه وهو الوصف الصالح

يداه تعالى فلما لم يكن ملكا لهم في هذا الوقت فلم يجعل لوصف في جميع الاضاف وانما ثبت الملك بعد
اعطاء صاحب الزكاة ولكن لما اعطاهم صاحب الزكاة لم يكن لهم شيء ولما فهو مختارين ان يصرفوا في جميع
الاضافات والى وصف واحد وتخصيص واحد ولما فرغ المصنف عن بيان شروط شرع في بيان ركنه فقال واما
ركننا القياس فما اى فهو الوصف الجامع بين الاصل والفرع المسمى علة الذي جعل علما اى اما سمة
وعلمة على حكم النص اى الاصل مثالي قولنا الايفون حرام لانه مسكر كالتحريم فقيس حرمة الايفون
على التحريم فركن هذا القياس هو وصف السكر الذي جعل علامة على حكم التحريم فانما اتخصنا بالحوال المحس
فما وجدنا غير السكر علة لحرمته فهدن السكر هو الوصف المشترك بين التحريم والافوز فبسبب اشتراكه عدينا حكم
التحريم وهو التحريم الى الايفون فركن هذا القياس هو هذا الوصف لانه مناط القياس الركن في اللغة يقال
لجانب الاقوى للشيء وفي عرف الفقهاء ركن الشيء ما لا وجود لذك الشيء الا بذكره كالقيام والركوع للصلاة
فلما لم يكن للقياس وجودا ابعدنا الوصف جعل ركنه وانما جعله علما على حكم النص لان موجبا للحرمته في
التحريم مثلا هو الله تعالى لانه التحريم والتحليل شأنه تعالى خاصة وانما السكر علامة على هذا التحريم ثم اختلف
فقال مشايخ العراق الوصف علامة على حكم الفرع لان في الاصل النص موجودا احتياجا الى الوصف
وقال بعض المشايخ علامة على حكم الفرع والا اصل جميعا مما اشتمل عليه النص اى حال كون ذلك العلم
ما اشتمل عليه النص بيان لكلمة ما اى يكون ذلك الشيء من الاوصاف التي اشتمل عليها النص والحاصل
ان الوصف الذي جعل علما على حكم النص وهو العلة تحكم النص يجب ان يشتمل عليه النص اى يثبت في
النص كونه علة سواء كان هذا الثبوت في ذلك النص الذي علل حكمه كما في قوله عليه الصلاة والسلام الهرة
ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فكم النص في هذا الحديث عدم نجاستها وعلته
الطواف فهدن العلة يشتمل عليها هذا النص لان بقوله عليه السلام ثبت علة عدم نجاستها حيث علل
فانه من الطوافين الحديث اوفى نص اخر سواء كان هذا الاشتمال بالاشارة او الصراحة وجعل الفرع
نظيره اى للاصل في حكمه اى الاصل لوجوده فيه اى بسبب وجود ذلك الوصف الذي جعل علما
والحاصل بوجود ذلك الوصف الذي جعل علما على حكم النص يكون الفرع اى المقيس نظير الاصل اى
المقيس عليه ويفهم من هذا ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع والحكم والعلة وان كان اصل الركن
هو العلة وهو الوصف اى الذي جعل علما على حكم النص قلنا انه ركن القياس هو الوصف المشترك بين الاصل

المعدل بظهور اثره في جنس الحكم المعطل به نفعي بصلاح الوصف ملائمة وهو ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف

والفهم المسمى بعلته أعلم اختلف العلماء على ذلك فذهب بعضهم الاصل في التصريح عدم التعليل حتى يقر دليل التعليل وقال بعضهم الاصل التعليل بكل وصف صالح للتعليل الا ان يوجد المانع عن البعض وقال بعضهم التعليل ببعض الاوصاف الصالحة لاضافة الحكم اليه وهذا هو الحق عند الجمهور فحينئذ لا بد من تمييز دليل يدل على ان هذا الوصف هو العلة دون غيره من سائر الاوصاف فهو اما النص سواء دل بصرحة او باشارة او الاجماع وبلا خلاف وعند عدم النص والاجماع فقال جماعة الاطراف كيفي وهو وجوب الحكم بوجود العلة وعدمه بعدمها وقيل وجودة وجودها فقط اذا عدم ولا يصح علة وقال لاكثر من لا يصح الوصف حجة بمجرد الاطراف لان الاطراف كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بين الشرط والابدية يصح يعقل به كون الوصف علة وذلك المعنى كون الوصف صالحا لمعد لا كما قال الصالح المعدل بظهور اثره اي الوصف في جنس الحكم المعطل به اي بالوصف الحاصل الوصف الذي يجعل علة حكم النص لا بد له من امرين احدهما الصلاحيته التي اشار اليها بقوله الصالح والثاني العدالة التي اشار اليها بقوله المعدل في وانما شرط هذان الامران كون الوصف بمنزلة الشاهد فليلا بد للشاهد من وصف الصلاحيته وهي العقل والبلوغ والاسلام والحرية ووصف العدالة وهي الديانة فكذا لا بد للوصف ان يكون هذين الوصفين ثم شرع في بيان الوصفين فبدأ بالابدية الصلاحيته فقال ونفعي بصلاح الوصف ملائمة و هو الموافقة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنك الاسلام فانه لا يصح نسبة الفرقة بالاسلام اجلة الزوجين اليه كما نسب اليه الشافعي بل لعله في ذلك هو اباة احد الزوجين عن الاسلام فلهذا الوصف لا ياتي ان يكون الفرقة منسوبة اليه بخلاف الاسلام فانه عرف عاصما للفرقة لان طعنا بها وهو اى حصول الملائمة في الوصف ان يكون على موافقة العلة المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن السلف بان يكون علة هذا الجهد موافقة لعلته استنبط بها الصيغ على السلام والصحابة والتابعون الكرام ولا تكون متنايئة عنها الا تم كما لو يعملون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا التائية عنها فتقوله ان يكون الخمر على سبيل الثقيل وليس معناه ان الملائمة هو كون الوصف معتبرا عند الشارع اذ لا يكون الفرق بين الملائمة والتأثير بل معناه ما قلنا نعم عند الشافعية الملائمة اخص من المناسبة لان المناسبة كون الوصف على مناهج الصالح بحيث لو خيف اليه الحكم لا تنظم كالاسكان لحرمة الخمر فان الاسكان وصف يزيل العقل الذي عليه هذا التكليف بخلاف سائر اوصاف الخمر كونه تقذف بالنار وتخطف في الدين فلهذا لا يصح لحرمة الخمر والملائمة كون الوصف معتبرا عند الشارع

كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت المكروه هذا تعليل
 بوصف ملائمة لان الصغر مؤثر في ولاية النكاح لما يتصل به من العجز تأشير
 الطواف لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلن به في قوله عليه السلام
 الهرة ليست بجنسة انما هي من الطوفين والطوافات عليهم

والمناسب قد يكون معتبرا عند الشرع وقد لا يكون فلا اعتبار اصحابنا في الملائمة في الوصف فلا حاجة
 له بعد ذلك الى التاثير فلهذا يكتفون بهذا القيد وهو الملائمة فبعد الملائمة لا يجبا العمل بالوصف
 الا بعد كون شرط اخر عندنا اذ الملائمة عندنا ملائمة النسبة التي لم يوجبها الله تعالى ولا يوجبها
 خيال لصحة القلب عندنا اذ اذ التاثير موجود في الملائمة عندنا فانهم هذا المقام فانه من مثل ذلك
 كقولنا في الثيب الصغيرة انها تزوج كرها اختلف في علة ولايتا النكاح فصدنا الصغر علة وعندنا في البكارة
 فالصغيرة الكبرى عليها اتفاقا لوجود العلة عندنا وعندنا الكبرى البقرة على جليها عندنا وعندنا والصغيرة
 الثيب لا يولى عليها عندنا لعدم العلة ويولى عليها عندنا اي يتزوجها الى بلاها لانها صغيرة فاشبهت بالبكر
 الصغيرة لانها وصفت بالصغر موجود في كليهما فكلما ان البكر الصغيرة يولى عليها فكذا الثيب الصغيرة فهذا
 تعليل في تعليل ولاية النكاح بوصف ملائم وهو الصغر فانه يبين ان يضاف اليه ولاية النكاح لان الصغر مؤثر
 في ولاية النكاح جميعه منكم بضم الميم وفهم الكاف فهو مصدر يسمى من لا يكلم او يتم الميم والكاف فهو ظرف زمان
 ومكان اي كاية ثبتت في وقت النكاح اذ كان مذكورا في جم من كونه فهو ضعيف لان القياس ساكن وذلك لان
 ولاية النكاح انما ثبتت بسبب عجز المولاة عليها والعجز انما يتحقق في الصغيرة اذ هي عاجزة عن التصرف في نفسها
 وعالها ولا تتهدى اليه سبيلا دون البكر اذ البكر البالغة تعلم ما تفعل وما لا تفعل فلا حاجة الى الولاية فيها واليهما
 اشار للمع بقوله لا يتصل بذي الصغر من العجز عن التصرف فهذا الوصف مؤثر في ولاية النكاح تأشير مثل تأشير
 الطواف في عدم نجاست الهرة لما يتصل به الطواف من الضرورة في الحكم المعلن به وعدم نجاست الهرة فانه
 حكم ثابت في قوله عليه السلام الهرة ليست بجنسة معلل بالطواف فلهذا عدم نجاستها في الطواف كما قال
 عليه السلام انما هي اى لمع من الطوافين اى ذكر الطوافين والطوافات وانما الطوافات عليهم فلهذا الجنسة
 وقعت موقع التعليل فالماصل ان علة ولاية النكاح عندنا الصغر فهو موافق لوصف الطواف ان اى عل
 بل النبي صلى الله عليه وسلم عدم نجاست الهرة لكونها من ذريرة جنس احد هو الضرورة فكان الطواف في الهرة صا
 علتها عدم نجاست الهرة للضرورة وهي هنا تعدد الاحترار وصون الاولين عنها فكذا الصغر في ولاية النكاح صا
 علتها الولاية للضرورة وهي هنا العجز فلهذا التعليل موافق لتعليل صلى الله عليه وسلم فكما ان في تعليله

ولا يصح العقل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي واذا ثبت الملائمة لم يحجب العمل به الا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتل الرد مع قيام الملائمة فيتعرف صحتها بظهور اثره في موضع من المواضع

عليه السلام وصف الطواف ملائم بحكم عدم الحاجة فكذلك وصف الصغر ملائم للولاية فكلا الوصفين صالحان لان ينسب اليهما الحكم وهذا معنى الملائمة ولا يصح العمل بالوصف بان يجعل علة للحكم في الاصل ويثبت به الحكم في الفرع قبل الملائمة التي مذكرها انفاذ في الشرط الاول للوصف فبعد ما يتوقف الوصف على الشرط الثاني عندنا في حقيقتها وشروطها كذا سيحكي بيانه وعلى الاخالة عند الشافعي وسره ما ذكرت انفاذا كذا لا نفاي الوصف امر شرعي لان العلة الشرعية المثبتة للحكم التي كلاً ما فيها انما تعرف صحتها من جانب المشرع اذا كانت موافقة للعلة المنقولة من السلف قبل ظهور هذا المعنى كيف يعمل بالوصف لان هذا المعنى اى الملائمة في الوصف بمنزلة الصلاحية للشاهد وبدون الصلاحية لا يقبل شهادته فكذلك امرنا واذا ثبت الملائمة لم يحجب العمل به اى بالوصف الصالح بل يجوز بمعنى ان عمل به نفذ العمل الا بعد العدالة التي هي التأثير هذا عندنا وما عند اصحاب الشافعي فلا يجب العمل بعد الملائمة الا بالاخالة وذلك لانه لا يجب القاض ان يقضى بشهادة رجل صالح للشهادة مستورا الحال ما لم يظهر بآية نعم ان قضى جاز فكذلك الحال في الوصف فلا يجب ان يعمل به ما لم يظهر عدالة وهي الاثر لانه اى الوصف يعمل به من الشارع مع قيام الملائمة كالشاهد يحتل الرد مع قيام الصلاحية وهي كونه عاقلا بالغ احر اسما اذ بعض من العقلاء الاحرار المسلمين البالغين فاسق فهو مردودا لشهادة فكذلك بعض الاوصاف صالح لان يجعل علة للحكم ولكنه غير مقبول عند الشارع اذ الوصف لا يكون علة بنفس بل يجعل للشارع فيتعرف صحتها بظهور اثره في موضع من المواضع وهو ان يثبت بنفس واجتماع كون الوصف علة للحكم وهذا يكون على اربعة انواع الاول ان يظهر اثره في ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهذا النوع متفق عليه التأثير عند الشافعي منحصر في هذا النوع خاصة كاثنتين الطواف في عين سورة الهرة فانه ثبت بقوله عليه السلام كون الطواف علة لعين ذلك الحكم وهو عدم نجاسة سورة الهرة والثاني ان يظهر اثره في ذلك الوصف في جنس الحكم كالصغر فانه ظهر كونه علة في ولاية المال بالاجماع وولاية المال جنس الحكم النكاح فيصير جعل البعض علة في ولاية النكاح ايضا بسببه لمجانسة والثالث ان يظهر اثره في جنس الوصف في عين ذلك الحكم كالجحون ثبت كونه علة لاسقاط الصلوة بالنقص الجحون جنس للاضواء فلما ثبت كون الجحون علة لاسقاط الصلوة فعمم جعل الاضواء ايضا علة لاسقاطها والرابع ان يظهر اثره في جنس

له الامانة عند الشافعية تعيين العلة في الاصل لمجرد ايراد النجاسة بينا وبين يعلم من ذات الاصل لا نفس ولا غيره والاصل بمرد وقوع خيال علة في قلب المجتهد غير نظر الى نص وشاهد غير محكم بطلية . ١٢

مخطوطات
بازھا

کافر الصغری فی ولایت المال وهو نظیر صدق الشاهد یتعرف بظہور اثر دینہ فی
منعہ عن تعاطی محظور دینہ ولما صارت العلة عندنا علة بالاثرف قد منّا
على القیاس الاستحسان الذی هو القیاس الخفی ذاتوی اثره

الوصف فی جنس ذلک الحکم کشفة السفر فانه ثبت بالنص کونه علة لسقوط الركبتین فالشقة جنس
للحیض وسقوط الركبتین جنس لسقوط الصلوة فلا اعتبار بالمجانسة هم جعل الحیض علة لسقوط الصلوة
وان ثبت الحکم وهو سقوط الصلوة عن الحائض بالقرآن لانہ لم یثبت بنص اجماع کون الحیض علة لسقوط
الصلوة فهو ما یجعل العلة باعتبار جنسہ هو المشقة ولا مانع فی تعیین العلة بنص واجماع کانی اثبات الاحکام
وسواء ثبت کون الوصف علة للحکم فی ذلک النص الذی ثبت فیما حکمہ كالطواف فانه وصف وهو علة حکم
عدم نجاسة الهرقة فعلیة لهذا الحکم تنبث فی ذلک الحدیث الذی ورد فی ذلک الحکم او فی غیره کالسکس
فانه علة لحکم حرمة الخمر فحرمة الخمر ثبت من القرآن واما کون السکر علة هذه الحرمة فلم یثبت من القرآن
بل من بعض الاحادیث کقولہ علیہ السلام کل مسکر حرام وسواء ثبت کون الوصف علة بصراحة النص
او الاجماع بان یقول هذا احرام لاجل هذا ولا نکره الا علة کذا وبالإشارة والکناية بان یقرن بالحکم
ما لولہ لیکن هو ونظیرہ التعلیل کان بعد فیحصل علی التعلیل دفعا لاستبعاد انتظامه وامثال فی کتب
الاصول کثیرة فلیکمل بالرجوع الیها هذا اشروع الکلام ولما تحقیق الحق فلا یسمع هذا المقام کأثر
الصغری فی ولایت المال هذا قسم ثان للتأثیر کما مر هو ای معرفة جهة الوصف بظہور اثر نظیر صدق
الشاهد بان یتعرف صدقہ بظہور اثر دینہ فی منعہ عن تعاطی تناول محظور منوع دینہ فکذا ان صدق الشاهد
بعد الصلاحیة یعرف بسبب کف عن المعاصی والکبائر حتی یجب قبول الشهادة بعده فکذا احیة
الوصف فی کونه علة للحکم بعد الملائمة انما یعرف بالتأثیر بظہور اثره بنص اجماع فی موضع من
المواضع حتی یجب العمل بالوصف بعده ولما کان برهان القیاس جمیع شریعة والاستحسان اعم لم یعرفه
سوی ابی حنیفة وقد یتراء الحقیقة القیاس بالاستحسان هل هذا الاثر الدلیل الشرعی فی مقابلة غیر
الشرعی فاشار الی دفعه فقال ولما صارت العلة عندنا علة بالاثرف بالاخالة والطرد کما ذهب الی غیرنا
قد منّا علی القیاس الاستحسان الذی هو فی اللغة عند الشیء حسنا نقول استحسنه کذا ای اعتقدته حسنا و فی
اصطلاح الاصول هو القیاس الخفی اذ قوی اثره لان الاعتبار لقوة الاثر وضعفه لا لظہوره وخفائه اذ
ربما لیکون بعض الاشیاء ظاهرا وبعضه خفیا ولكن یرجح الخفی علی الظاهر اذ کان قویا کالأخره مع انها
باطنة ترجح علی الدنيا الظاهرة بسبب لقوة وهی البقاء والدائم ففی هذا اشارة الی ان الاستحسان لیس

وقد من القياس لصحة اثره الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد لان العبرة بالقوة
 الاثر وصحة وز الظهور ويان الثاني في من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها قياساً لان
 النص قد ورد به قال الله تعالى فركعوا واناب في الاستحسان لا يجوز شكاً في الشرع امرنا بالسجود
 الركوع خلافة في سجود الصلوة فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فيجاء بخض كل القياس الى اثره الباطن
 بخارج من الحجج الاربع بل هو اقوى نوعي القياس انما اقدم على القياس بقوة اثره فلا يرد علينا ترك
 الدليل الشرعي بغير الشرعي لانه الدليل الشرعي بلا قوى من القياس الذي هو دليل شرعي ولا اناعنا بسوس
 الادلة الاربعه لانه داخل فيهما الضابط في تقدم احدهما على الاخر هذا وقد من القياس لصحة اثره
 الباطن وان كان في ظاهره فساد على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفى فساد لان العبرة بالقوة الاثر
 وصحة دون الظهور دليل على الامر من احدهما تقدم الاستحسان على القياس الثاني تقدم القياس على
 الاستحسان ويان القسم الثاني من هذين الامرين في حق من تلا اية السجدة في صلوته انه يركع بها
 قاساً لان النص قد ورد به قال الله تعالى فركعوا واناب حاصل من المصلحة داخل اية السجدة بين
 الصلوة والادان يودي السجدة في الركوع بان نوى التداخل بين ركوع الصلوة وسجدة التلاوة ككلهما المعروف
 بين الحفاظ فيجوز قياساً وجه القياس ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع ولذا اطلق اسم الركوع على السجود
 في تلك الآية وذلك لان الخروجه وان يقع على الارض لا يقتضي في حالة الركوع بل في حالة السجدة فظهر ان
 المراد بالركوع في تلك الآية هو السجدة فلما ثبت ان الركوع والسجود متشابهان في الخضوع والمقصود في سجود
 التلاوة هو الخضوع فيجوز قياساً على السجدة لا شتر ذلك وصفه الخضوع بينهما وفي الاستحسان لا
 حين تدل لا يكفي المصلحة لان الشرع امرنا بالسجود وهو غاية التعظيم والركوع خلافه في دونه في التعظيم
 ولهذا لا يوجب احدهما لمقام الاخرى الصلوة فكذلك في سجدة التلاوة والى هذا اشار بقوله يسجد الصلوة
 لا يتبادى بالركوع فهذا اى كون الركوع غير السجود وعدم كفاية احدهما على الاخر اثر ظاهر في بادى النظر
 واما بنظر دقيق ففيه فساد ولهذا راجح القياس عليه اما القياس ففي بادى النظر فيه ضعف ولن اسمى
 القياس لمقابل له بالاستحسان واليه اشار بقوله فاما وجه القياس اى وجه ضعف القياس في بادى
 النظر فيجاء بخض اى ثبوته بالحجاز لانه تعالى اقام الركوع مقام السجود باعتبار المشابهة في التقرب و
 المجاز في مقابلة الحقيقة ضعيف قد كان بناء القياس على المجاز وبناء الاستحسان على الحقيقة فهذا وجه
 ظهور اثر الاستحسان فساد القياس في بادى الرأى لكن القياس وفي من الاستحسان باثره الباطن و
 المحاصل ان كان القياس في بادى الرأى فساداً والاستحسان صحيحاً لكن بالنظر لدقيق القياس ولى من الاستحسان

له اى كون الرأى
 من الركوع في
 الآية السجدة
 ١٣

بیانہ ان السجود عند التلاوة لم یشرع قرۃ مقصودة حتی لا یلزم بالندروانما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا والركوع فی الصلوة یعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع فی غیرها فصار الاثر الخفی مع الفساد الظاہر ولی من الاثر الظاہر مع الفساد الخفی وهذا قسم عن وجوده واما القسم الاول فاکثر من ان یخص لان اثر القیاس فی الباطن قوی واثر الاستحسان ضعیف لہن الاول بقوله بیانہ ای بیان اثر الباطن للقیاس هو ان السجود عند التلاوة لم یشرع قرۃ مقصودة ای لم یجب قرۃ بعینہ حتی لا یلزم بالندروانما فلو کان قرۃ مقصودة لوجب بالندروان هذا دلیل علی کونه قرۃ مقصودة وانما المقصود مجرد ما یصلح تواضعا لیتیزا المطیع المتقار عن العاصی المتکبر کما یدل علیہ آیات السجود منها قوله تعالی وقہ یجد من فی السموات والارض طوعا وکرہا ومنها قوله تعالی العتران انہ یجد لہ من فی السموات ومن فی الارض الآية ای تواضع لہ اهل السماء والارض فعمل ان المقصود من السجود تلك المواضع التواضع والركوع الثابت فی الصلوة یعمل هذا العمل ای یحصل منه هذا المقصود فیجوز ان ینوب احدہما مناسب الآخر فجاء الركوع مقام السجود بنیۃ البدخل لا شترک العلة وہی التواضع فهذا اثر باطن للقیاس واما ضعف الباطن للاستحسان فبینہ بقوله بخلاف سجود الصلوة بل هو قرۃ مقصودة حتی یلزم بالندروانما کان قرۃ مقصودة فلا یتلوی بغيره وبخلاف الركوع فی غیرہا ای الصلوة حیث لا ینوب عن سجود التلاوة وحاصله ان قیاسہ لسجود التلاوة علی سجود الصلوة حیث قلم کالاتیادی سجود الصلوة بغيره فكذا سجود التلاوة لا یتادی بغيره من الركوع وکن اقیاسہ للركوع فی الصلوة علی الركوع فی غیر الصلوة حیث قلم کان الركوع فی غیر الصلوة لا ینوب عن سجود التلاوة فكذا الركوع فی الصلوة ینبغی ان لا ینوب عنها فاسد فی امعان النظر وان کان فی بادئ الرأی صحیحاً ووجد الفساد ان السجود فی الصلوة قرۃ مقصودة وسجود التلاوة لیس علی هذا الوصف فكیف یجوز ان یقاس احدہما علی الآخر فی عدم ہواہما السجود بغيره وان الركوع فی غیر الصلوة لیس بعبادة والركوع فی الصلوة عبادة والنظر فیما یتلوی بہ السجود ان یتلوی بعبادة فكیف یصح ان یقاس احد الركوعین علی الآخر فی عدم اداء سجود التلاوة بدفصار الاثر الخفی مع فساد الظاہر کما هو فی القیاس لہذا کوراولی من الاثر الظاہر مع الفساد الخفی کما هو فی الاستحسان للندروانہ ای ترجیح القیاس علی الاستحسان قسم عن وجودہ ای قل واما القسم الاول وهو ان یترجح الاستحسان علی القیاس فاکثر من ان یخص فمن شاء ان یطعن علی مثلہ فلیرجع الی الهدایة فانہ ملو من هذا القسم قل اما اوردا مثالا لہ اعلم ان الاستحسان دلیل یعارض القیاس بحلی والدلیل المعارض للقیاس بحلی نفع اجماع ضروری

ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او
الضرورة كالسلم والانتصاع وتطهير الحياض والابار والاواني الا ترى ان
الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب بين البائعين قياساً

وقد يكون القياس انفي فيقال في الاول الاستحسان بالاثراء في الثاني الاستحسان بالاجماع وفي الثالث
الاستحسان بالضرورة وفي الرابع الاستحسان بالقياس وكما ثبت بالقياس بحل حكم شرعي يثبت بكل
واحد من تلك الاقسام اربعة لكن الحكم الثابت بالقياس بحل يتعدى الى غيره واما الحكم الثابت بتلك
الاقسام فقد يتعدى وقد لا تاراد للمصان بين المتعدى وغير المتعدى فقال ثم المستحسن بالضرورة هو الحكم الثابت
بالاستحسان بالقياس الخفي يصح تعديته الى غيره لانه قياس من كل الوجوه غير ان اثره القوي خفي
بخلاف المستحسن بالاثراء والاجماع او الضرورة فان الحكم الثابت من كل واحد من تلك الاقسام الثلاثة
في مقابلة القياس بحل لا تعدى الى غيره لانه غير معلول بعلته حتى يعبر التعدية باشتراك العللة بل هو
معلول عن القياس ثابت بالنص والاجماع والضرورة كالسلم مثال للاستحسان بالاثراء والقياس
يأتي من بيع السلم لانه بيع المعلوم ولكنه ثبت بالنص وهو قوله عليه السلام من اسلم منكراً فليس له كيل
معلوم الحديث فلا يصح تعديته حتى يجوز بيع المعلوم في غير ذلك قياساً على السلم والاستصناع مثال
للاستحسان بالاجماع فاننا نعتقد الاجماع على جواز الاستصناع وهو ان اسماً انما يعطى له القيمى
مثلاً كذا يبين صفة ومقداره ولا ينكر له اجلاً ويسلم الداهية والقياس ياباه لانه بيع المحدث
حقيقة وهو معدوم وصفاً ولا يجوز بيع المعدوم الا بعد تعيينه حقيقة او شبهة في الزمة فاما ما هو معدوم
من كل وجه فلا يجوز بيعه ولكن اامة تركوا القياس اجماعاً على جاز من غير تكثير فهذا حكم ثبت بالاجماع
فخالفاً للقياس فلا يجوز تعديته وتطهير الحياض والابار والاواني مثال للاستحسان بالضرورة فان الحوض
والبركة الانية اذا تنجست ظهرت باخراج الماء الموجود في الحوض وصب الاناء فظهر هذه الاشياء
بالضرورة المحوجة لحاجة الناس الى ذلك والضرورة تاتى في سقوط الخطاب ولكن القياس ياتي تطهير
تلك الاشياء لان اخراج كل الماء بحيث لا يبقى قطرة وصلى الماء على الحوض البر بعد ذلك للتطهير
كما يصيب على الترتيب غيره هيرجدا فلا يمان يدخل فيها الماء للتطهير بهذا لا يحصل الطهارة لان الماء
الداخل في الحوض الذي ينبع من البركة ينجم بملاقاة النجس كذا الدلو تنجس بملاقاة الماء ولا يزال تعود
هي نجسة على هذا اقل لانا وهذا استحسان بالضرورة فلا يجوز تعديته الا ترى ان الاختلاف في الثمن قليل
قبض المبيع لا يوجب بين البائعين قياساً انما يد لعول المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته وحاصله اذ

لأنه المدعى و يوجب استحساناً لأنه ينكر وجوب التسليم بأدعاء المشتري ثمنا
هذا حكم تعدى إلى الوارثين والأجارة فاما بعد القبض فلم يجب به بين البائع
الأبلا ثم خلافت لقياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف فلم يصح تعديته

اختلاف الثمن قبل قبض المبيع بان قال البائع بعت بمائتين وقال المشتري بمائة فالتباين لا يحلف
البائع لأنه المدعى يدعى على المشتري زيادة الثمن واليمين لا يجب على المدعى ويوجب استحساناً لأنه البائع
ينكر وجوب التسليم أي تسليم المبيع بأدعاء المشتري ثمنا والحاصل لقياس يقتضي بين المشتري فقط لأنه
ينكر زيادة الثمن والأستحسان يقتضي ان يتحالفان المشتري أيضا يدعى عليه وجوب المبيع بمقدار أقل
والبائع ينكر فيكونان مدعين من وجه منكرين موجه فيجب الحلف عليهما وبعد الحلف يفسخ القاضى
المبيع وهذا حكم أي وجوب التحالف عليهما وفسخ المبيع بعد ثبت بالقياس الحنفى تعدى إلى الوارثين بعد موت
البائع والمشتري فإنه ان اختلفا وارتأها في الثمن قبل قبض المبيع فيتحالفان وفسخ القاضى المبيع
كما كان يفسخ في الوارثين والأجارة أي تعدى حكم المبيع إلى الأجارة اذا اختلفا للمواجر والمستاجر بمقدار
الأجرة قبل استيفاء المستاجر المنفعة يتحالف كل واحد منهما وتفسخ الأجرة لأنهم الضرر هذا كله قبل

القبض فاما بعد القبض فلم يجب به بين البائع الأبلا ثم خلافت لقياس عند أبي حنيفة وأبي يوسف
فلم يصح تعديته يعني اذا اختلف البائع والمشتري بعد قبض المشتري المبيع في مقدار الثمن فقال البائع
بعت بمائتين وقال المشتري اشتريت بمائة لم يحنث القياس ان يجب اليمين على المشتري فقط لأنه منكر
لوجوب الزيادة ولا يدعى على البائع شيئا اذا المبيع في يده لكن لا أثر قوله على السلام اذا اختلف المتبايعان
والسلعة قائمة تحالفا وترا ايقض التحالف بينهما اذا لفظ الترادى إلى جريان التحالف بعد القبض
اذا الترادى لا ينصور إلا بعد القبض فهذا الاستحسان بالأثر فلا يتعدى حكمه عند الشافعيين إلى الوارثين اذا اختلفا
بعد موت الورثين فكان القول قول وارث المشتري ولا يجرى التحالف لأنه بعد القبض ثبت بالأثر تحالفا
للقياس فيقتصر على مورده ولا إلى المواجر والمستاجر اذا اختلفا بعد قبض لمعقود عليه خلافا للمحمل فإن
عنده يجرى التحالف في جميع هذه الصور أعلم أنه اختلف العلماء في العلة المستنبطة فقال الشافعيون والحنابلة
الكرخي والبركر الرازي وكثير من العراقيين والأشاعرة فأنكروا ذلك وأحمد بن حنبل وعامة المعتزلة تجازون تكون العلة
مخصصة بأن يوجب لوصف الذي نسيمة علة في بعض المواضع ولا يوجد الحكم البائع لأن العلة الشرعية
أما على الحكم يجعل الجاعل وليست بموجبة بنفسها فيفوزان لا تكون في بعض المواضع أما كالغيم
الربطه نامة على المطر قد لا يوجد المطر ويوجد الغيم وهذا لا يقدح في كونه أمانة وقال أكثر

ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل لأن الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع والضرورة لأن في الضرورة اجماعاً والاجماع مثل الكتاب والسنة وكذا اذا عارضه الاستحسان اوجب عدم قصار عدم

استحسان

مشاغف الخفية قد يكون وحيداً وهو ظاهر قولي الشافعي وهو المختار عند المصنف لا يجوز لأنه لا يغفلوا ان يتخلف الحكم عن العلة لما تم اولا والثاني باطل لا يخفى بطلانه والاول ايضا باطل لأن علل الشرع لا يرد له على احكام الشرع بمعنى انما وجد العلة كانت موجبة للحكم دليلا عليه فاذا تخلف الحكم عنها كان مناقضة ولما اجاز بعض مشاغف اختصاص العلة وقال هذا ذهب علما النكث مستند بالاستحسان فان عند علما يجوز الاستحسان اتفاقا وهو قول بتخصيص العلة لأن القياس ثابت في صورة الاستحسان الذي هو قياس خفي في مقابلة القياس الجلي فاذا عمل بالاستحسان وترك القياس فقد خصصت العلة للوجهة في القياس حيث لم يثبت الحكم الموافق للقياس لما تم وهل هذا الاختصاص العلة الذي هو عبارة عن تخلف الحكم عن العلة في بعض الصور لما تم فزع المصنف بقوله ثم الاستحسان ليس من باب خصوص لعل حتى يصح الاستدلال به لأن الوصف الذي هو علة محسب الظاهر في القياس المذكور لم يجعل علة حقيقة في مقابلة النص والاجماع والضرورة والاستحسان يتفق بالنص والاجماع والضرورة وفي مقابلة تلك الامور لا عبرة للقياس من شروط صحة عدم النص فاذا كان الاستحسان بالنص فكيف يعبر في مقابلة القياس لفوت شرطه فاذا فأت الشرط فأت الشرط وهو القياس هنا فاذا فأت القياس فإن العلة في القياس كذا لا يصح القياس في مقابلة الضرورة لأن في الضرورة اجماعاً والاجماع مثل الكتاب والسنة فكلا لا يصح القياس في مقابلة الكتاب والسنة لانها نصان فكذا لا يجوز في مقابلة الاجماع والضرورة لانها في حكم النص لما كان برهان الاستحسان كما اثبت بالنص والاجماع والضرورة ثبت بالقياس ايضا فلهذا يجب ان يكون الاستحسان ثابت بالامور الثلاثة صحيح فمما جواكم في الاستحسان الثابت بالقياس شار المصنف الى دفعه بقوله وكذا اذا عارضه القياس بجعل الاستحسان الذي هو اقوى من القياس الجلي وارجح منه اوجب ذلك الاستحسان عدمه في عدم القياس بجعل المرجوح لأن المرجوح الضعيف في مقابلة الراجح القوي معدوم فكلا لا يصح القياس في مقابلة تلك الامور الثلاثة كذا لا يصح في مقابلة الاستحسان ايضا كما مر دليلا اتفاقا في اصل الردان الاستحسان ليس من باب خصوص العلة اي ليس بدليل مخصص للقياس حتى يقال ان عدم الحكم ثابت مع وجود العلة لما تم بل القياس في مقابلة الاستحسان غير صحيح كما مر بانه اتفاقا فاذا لا يصح القياس لا يجعل العلة قصار عدم

له كونه كراهية
وليت بشرية
١٢

الحکم لعدم العلة لا مانع مع قیام العلة وكذا نقول في سائر العلل المؤثرة وبيان ذلك في قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه الناسي فمن اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم لما منع وهو الاثر وقولنا نحن انعدم الحكم لعدم هذه العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه معنى التجانية وصار الفعل عفواً بقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه فالذي جعل عندهم دليل مخصوص جعلناه دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير وغلص كبير

الحكم لعدم العلة لان عدمه لما منع مع قیام العلة كما هو بعض مشايخنا المستدلين على جواز تخصيص العلة بالاستحسان وكذا اي كونا في القياس في مقابلة الاستحسان من ان عدم الحكم هنا لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما منع نقول في سائر العلل المؤثرة التي تختلف احكامها في بعض المواضع من ان تختلف الحكم في تلك المواضع لعدم العلة لان العلة موجودة وتختلف الحكم عنها لما منع كما يقول صحابنا التخصيص وبيان ذلك اي بيان ان عدم الحكم عندنا عدم العلة وعندهم لما منع مع قیام العلة في قولنا في حق الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه وهو ذكر لصومه وفي الصوم انه يفسد صومه لفوات ركن الصوم وهو الاساك لوصول الماء الى الفم الجوف ففسد الصوم حكم علة فوات ركن الصوم وهو الاساك ولزم عليه الناسي فانه لا يفسد صومه مع فوات ركنه حقيقة فعلة الفساد موجودة وهو فوات الاساك ومع هذا لا يفسد صومه فيجب عن هذا انتقض كل واحد منا ومن جرح تخصيص العلة حسب انه من اجاز خصوص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثم هو فساد الصوم في الناسي لما منع وهو الاثر وهو قوله عليه السلام من شئ هو صائم فاكل وشرب فليقم صومهما انما اطعم الله وسقاه شرابه البخاري ولم نعدم امتناع الحكم لما منع مع قیام العلة وقولنا نحن انعدم الحكم وهو فساد الصوم في الناسي لعدم هذه العلة لان العلة وهي فوات ركن الصوم موجودة في الناسي مع هذا لما يوجب الحكم وهو فساد الصوم لما منع وانما قلنا العلة معدومة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع كما قال عليه السلام انما اطعم الله وسقاه ذاتي عليه الصلوة والسلام انما اطعم الله وسقاه الله تعالى وهو صاحب الحق فسقط عنه اي من الناسي معنى التجانية وصار الفعل عفواً كما نلما ياكل لما انعدم العلة وهي الاكل بهذا الاعتبار بقي الصوم لبقاء ركنه لا مانع مع فوات ركنه الذي هو علة لفساد الصوم فالذي جعل عندهم دليل مخصوص جعلناه دليل العدم اي عدم العلة وهذا اي ما قلنا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه كثير وغلص كبير من جيمع ما ورد علينا

وأما حكمه فتعدية حكم النصلى ما لا نض فيه ليثبت فيه لغالب الرأى على احتمال الخطأ والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند الشافعى هو صحيح بدون التعدية حتى يجوز التعليل بالثنية واحتمل أن هذا لما كان من جنس الحجج وجب أن يتعلق به لا يجاب كسائر الحجج ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف

من مواضع مخصوص لعل لما فرغ المصنف من بيان نفس القياس بشرطه وركنه شرع فى حكمه أم لا ثم المرتب عليه فقال وأما حكمه فتعدية مثل حكم النصلى حكم الأصل لا ما يفرع لا نض فيه ولا إجماع ولا دليل فوق الرأى إذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر وقد ثبت مثل حكم النصلى فى أمالناض فيه وهو الفرع بغالب الرأى على احتمال الخطأ وإنما قال بغالب الرأى لأن القياس من الأدلة الظنية ودون القطعية وإن كان وجوب العمل به بطريق اليقين وقوله على احتمال الخطأ إشارة إلى مذهب منصور وملك جمهوره وإن كل مجتهد يخطئ وينسب والتعدية حكم لازم للتعليل عندنا أى عند عامة المتأخرين وهو قول بعض أصحاب الشافعى فى إبداءه البصرى من المتكلمين حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا فالتعويض التعليل عند هؤلاء مترادفان وعند الشافعى بل عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وبعض أصحابنا وأحمد ابن حنبل وابن الحسن البصرى وعبد الجبار والشافعى ابن بكر الباقون أى هو الرأى للتعليل صحيح بدون التعدية والتعليل عندنا من القياس نوع من أنواع التعليل على قسمين فإن كان العلة فيه متعدية ثبت الحكم بها فى الفرع ويكون قياسا أو لا فهو تعليل محض أى مجرد عن التعدية وتسمى العلة علة قاصرة فإن كانت منصوصة أو محتملة فلا خلاف فى صحتها عند الفريقين وإن كانت مستنبطة كالثنية والتعديين لمهمة الربا عند الشافعى نرى عند الفريق الأول غير صحيحة وعندنا لا صحيحة حتى يجوز التعليل بالثنية فعند الفريق الثانى علة حرم بيع الدوم بالدرهمين الغنية وهو مخصوصة بالتعديين أى بالذبح الغضة حتى إن ثبت الثنية فى غيرها لا يحرم البيع بالتفاضل فى غير متعدية واحتمل هذا الفريق على صحتها بل هذا الرأى للتعليل بالعلة القاصرة المستنبطة لما كان من جنس الحجج الشبهة التى بها يتعلق الأحكام الشرعية وتوجها من يتعلل به لا يجاب أى أغلقت الأحكام مطلقا سواء تعدى إلى الفرع أو لم تعد كسائر الحجج الشرعية من الكتاب السنة فالحكم ثبت بها سواء كانا خاصين أو عامين ألا ترى أن دلالة كون الوصف علة لا يقتضى تعدية بل يعرف ذلك معنى فى الوصف كائنا على مطلوبه حاصله أن كون الوصف علة للحكم أمر يثبت من التاكيد والتعديلى وغيره من الأمور كونه متعديا أو غير متعديا أمر يثبت من كونها أو خاصا فالناظر والتعديلى وغيره من الدلائل لا دلالة على كون الوصف علة للحكم

له والناظر
لفظ المثال
تعدية من حكم
الأصل غير ثابت
لأن الشافعى
تعدى عن علة
فرع ولا أول
من حكم النص
يقى بعد التعليل
كما كان ولا يفرغ
١٢ رسل

وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او عملا وهذا لا يوجب علما ولا يوجب
 عملا في المنصوص عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه
 عنه فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بما لا يتعدى يفيد
 اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل بما لا يتعدى
 لا يمنع التعليل بما يتعدى فبطلت هذه الفائدة ولما دفعنا قول العلل نوعان طردية

بلا خلاف

فثمان

لا يقتضي ان يكون متعديا بل التعدية انما يعرف من كونها ما اذا دللت الدلائل على كون الوصف علما
 للحكم فبني على حكمه سواء تعدى او لم يتعد لانه امر اخر لا حاجة اليه بعد كون الوصف علما صحيحه لوجه
 الشرايط وجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما او عملا لا يكون عبثا وهذا اي التعليل بالعللة
 القاصرة المستنبطة لا يوجب علما اي يثبت ان كونه دليلا ظنيا بالاتفاق ولا يوجب علما في المنصوص عليه اي
 في الاصل لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل لانه قطعي فاي حاجة الى ان يضاف حكم الاصل الى التعليل الذي
 هو اضعف من النص مع وجود النص فيه فلا يصح قطعه على عدل الحكم عندي عن النص اي يحمله الى التعليل فلم يبق
 للتعليل حكم سوى التعدية فلو خلا عنها ايضا كما خلا عن العلم كان عبثا وباطلا ولما العلة القاصرة للنصوص
 فهي ليست على هذا الذي بين ان لها مفيضة العلم اذا الشارع علم انصر عليه ما فقد فادعيا على انها هي المؤثرة في الحكم ولا
 فائدة اعظم منها فان قيل التعليل بما لا يتعدى يفيد اختصاص حكم النص به منع على قوله فلم يبق للتعليل حكم
 سوى التعدية حاصلة اننا لانسلم الانحصار في هاتين الفائدتين بل يجوز ان يكون له فائدة اخرى وهي اثبات
 اختصاص الحكم بالنص لئلا يشتغل المجتهد بالتعليل التعدية الى الفرع بعد ما عرفه اختصاص الحكم به قلنا
 هذا يحصل بترك التعليل لانه اختصاصا هو ان ثابتا قبل التعليل ان النص لا يدل بصيغته على ثبوت
 الحكم في المنصوص عليه العزم انما يثبت بالتعليل فاذا اترى التعليل يفوت العزم الحاصل ببقى الخصوص
 على حاله على ان التعليل بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما جاز ان يجمع في الاصل وصف متعديان
 احدهما اكثر تعديا من الاخر كذلك يجوز ان يجمع في صفات لحد ما يتعدى والاخر لا يتعدى فاذ علل المجتهد
 بوصف غير متعدد لا يحصل اختصاص بكون الوصف متعديا موجودا فيه فيجب عليه ان يعلل بوصف متعدد لانه
 اقرب الى الاعتبار لما هو به من غير المتعدى فلما انشأ هذا الاحتمال في كل ما شتمه الاختصاص فيه بوصف غير
 متعدي بطل الاختصاص فبطلت هذه الفائدة التي قلتم بها وهي اختصاص حكم الفرع عن الحكم شرعا
 في بيان دفعه فقال ما دفعنا دفع القياس لمخالف فقول في بيان العلل نوعان طردية والعللة الطردية هي الوصف
 الذي اعتبر فيه وراى الحكم وجوبه عند البعض وجواؤه عند البعض الاخر من غير نظر الى ثبوت اثره في موضع

١٥

هذا

ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضرب من الدفع أما وجوه دفع العلة الطردية
 فاربعة القول بموجبه لعله ثم الممانعة ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة أما
 القول بموجبه لعله فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله وذلك مثل قولهم في
 صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية فيقال لهم عندنا لا يصح
 الا بتعين النية وانما تجوز به باطلاق النية على انه تعيين واما الممانعة
 فيصل واجماع والاحتجاج بما خبر صحيح عندنا والشافعية تحجب بما رخن تحجب بالعله المؤثرة وتدفع العلة
 الطردية على وجه يلحق الشافعية للقول بالتأثير والشافعية تدفع المؤثرة ثم يجيبهم عن الدفع وهذا
 البحث هو اساس المناظرة وقد اقتبس علم المناظرة من هذا البحث الاصول بتغيير بعض القواعد ازديادها
 ومؤثرة والعله المؤثرة ما ظهر اثرها بصل واجماع في جنس الحكم المعلن بها كطواف مكة فظهر كونه علة في
 سقوط حكم النجاسة في سواها بحيث صحيح كما مر بيان قد ذكره على كل واحد من القسمين اي الطردية والمؤثرة
 ضرب من الدفع كما استغفل لان انشاء الله تعالى لها وجوه دفع العلة الطردية فاربعة القول بموجبه لعله
 اي تسليم ما يلزم من تقليل المستدل لهذا قد علم على غيره لانه اقطع للمناظرة ثم الممانعة والترام فيهما اقل بالنسبة
 الى عاداتها قلنا قد امتدت على الخدم لم يبان فساد الوضع ولما كان هذا اقوى دفعا من المناقضة قدم عليها
 ثم المناقضة اما القول بموجبه لعله فالترام ما يلزمه المعلن بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه
 وذلك مثل قولهم اي قول الشافعية صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتأدى الا بتعين النية بان يقول بصوم
 غدا فويت لفرض رمضان بان ينزى كل يوم وقد اثبت الشافعية هذا الحكم بالعله الطردية وهي الفرضية للتعين
 اذ هما اوجب الفرضية توجب لتعين كما ترى في صوم القضاء والكفارة والصلوات الخمس فمضى فنجدهم بتسليم موجبه
 العلة فتقول نعم الفرضية علة للتعين والتعين موجبه فسلم التعين في كل فرض كما اشار اليه المع بقوله فيقال
 لهم عندنا ايضا لا يصح صوم رمضان الا بتعين النية لانه موجبه لعله وانما تجوز به باطلاق النية بنا على انه
 اي اطلاق النية تعيين من جانب الشارع والحاصل اننا سلمنا ان مقتضى الفرضية وموجبهما التعين ولكن
 التعين على نوعين احدهما من جانب العباد والثاني من جانب الشارع فاما فيما نحن فيه فالتعين من جانب
 الشارع موجود لانه قال ذا الشرح شعبان فلا يصح الا عن رمضان وهذا التعين يكفي واهل المناظرة لم يعتبروا
 لم يدر جوه هذه القسم من الدفع في المناظرة لانه سمي لا يبقى بعد تعيين المبحث حتى لو صرح المستدل بملاوه بان
 يقول لمولد تعيين العباد كان القول بموجبه لعله لغوا بل بتعين الممانعة واما الممانعة وهي منع السائل مقدما
 الدليل كلها وبعضها بالتعين التفصيل وهي تلحق اصحاب الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم

ففى اربعة اقسام مانعة فى نفس الوصف وفى صلاح الحكم وفى نفس الحكم
وفى نسبتها الى الوصف واما فساد الوضع فمثل تعليمهم لا يجاب بالفرقة باسلام احد

قوله بلا دليل وليس لدليل يقبله السائل سوى بيان الاثر فلا هالة يضطر الجواب لبيان الاثر لكنه
الازم على السائل ففى اربعة اقسام بالاستقراء احد ما مانع فى نفس الوصف بان يقول السائل لا نسلم
ان الوصف الذى تدعيه اياها المستدل انه علة الحكم موجود فى المتنازع فيه كان يقول المستدل بان مع
الراس مع فيس ثلثه كالاستحواء قد تم بالمتم بعدم تحقق العلة والقيس عليه وهو الاستحواء
فيقول السائل لا نسلم ان الحكم الذى تدعيه انه علة للثالث موجود فى الاستحواء فان الاستحواء تطهير
عن النجاسة الحقيقية والحمل ليس بتطهير لهذه النجاسة وثانيهما المانعة وصلاح الحكم بان يقول السائل
بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم ان هذا الوصف صالح للعلة كقول الشافى في اثبات الولاية على ابكر
اها بكر جاهلة باهل النكاح اعدم الخلط بان رجال يقول عليها فاطمة وصفت بكارة ففهم يقول لا
نسلم ان وصفا بكارة صالح لعلة هذا الحكم لانه لم يظهر في موضع اخر تأثيره بالاصلاح لاهل الوصف
وثالثها المانعة فى نفس الحكم بان يقول بعد تسليم جواز الوصف وصلاح العلة انا لا نسلم ان هذا الحكم
حكم بان الحكم شئ اخر كقول الشافعية في اثبات ثلث مع الراس لانه ركن فى الوضوء فيس ثلثه كالوجه
فالعلة عندهم الركبة والحكم التثليث ففهم يقول لا نسلم ان الحكم هو التثليث بل الاكمل بعد تلم الغرض فلما
استوعب الوجه فى الغرض صير الاكمل الى ثلث غسلا لم يستوعب الراس فى الحكم لان فرض الحكم بقوله
يع الراس عندنا ومع الشعرة عندهم صير الاكمل الى الاستيعاب الى التثليث فيكون التثليث محدود
الثالث ورابعها المانعة فى نسبتها الى الوصف بان يقول بعد تسليم جواز الوصف صلاحية العلة
الحكم لا نسلم ان هذا الحكم منسوب الى هذا الوصف بل الى وصف اخر كما تقول فى المسئلة المذكورة لا نسلم ان
التثليث فى الفصل منسوب الى الركبة بان تكون هي علة التثليث بدلا من الاتفاض بالقيام والقراءة فانه لو كان
فى الصلوة ولايس ثلثيها وبالمنقضة والاستثناء فى غير الصلوة حيث يسن ثلثيها واتهما ليسا
بركنين فى الوضوء واما فساد الوضع وهو كون الوصف فى نفسه ايا عن الحكم ومقتضى الضد بان يثبت
اوجام كونه علة لتقيض هذا الحكم فاذا اورد على المستدل هذا السؤال يضطر الى الرجوع عن الطرد الى بيان
الملازمة والتاثير فى القياس فمثل تعليمهم اى تعليل الشافعية لا يجاب بالفرقة باسلام احد الزوجين
فانهما قالوا بالاسلم احد الزوجين فان كانت المرأة غير مدخول بها تقع افرقة بحجود الاسلام من غير
توقف على قضاء للمغاضاة وانقضاء العدة كمرادة احد هما وان كانت مدخولا بها فبعد مضى

الزوجين لا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما فانه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصح قاطعاً للحقوق والردة لا تصلح عفو او اما المناقضة فمثل قولهم في الوضوء والتميم انها طهارتان فكيف فترقان في النية قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب ثلث حيض فقد جعلوا الاسلام على الفرة ونحن نقول على ما وضعه فاسد فان الاسلام لا يصح ان يكون على الفرة لانه عرف عامما للحقوق لا رافعا لها فيبقى ان يبرهن الاسلام على الاخر فان اسلم بقى النكاح بينهما كما كان ولا تصانف الفرة الى الابد ولا الى الاسلام والابد يصح ان يكون على الفرة ولا بقاء النكاح مع ارتداد واحد منهما عطف على ايجاب الفرة اى ومثل تعليمه لبقاء النكاح ثم اذا ارتداد واحد الزوجين والعياذ بالله العظيم فان كانت المرأة غير مدخول بها اتهم الفرة في الحال اتفاقا ولو كانت مدخول بها قلنا عند مخالفا لشافعية فعندهم لا نعم الفرة حتى تقضى عدتها فتعليمه لبقاء النكاح وقت ارتداد احدهما الى انقضائه العدة بان هذه فرة زوجت بسبب طارى على النكاح غير منافية به وهو الردة فوجب ان يتاحل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاسد في وضعه لانه تعيل لبقاء الشئ مع ما ينافيه وهو الردة فانه مناف للمنافى لان يطلعه النفس المآل جميعا والنكاح مبني على العصمة ولما كان الحكم يضاف الى الحادث ابدى الى اخر الاوصاف وجودا وفيما نحن فيه الردة تحركت اسببا الفرة قتلى الردة فلذا ثبت العلة ثبت المعلول وهو الفرة فمن غير توقف الى انقضاء العدة ولا ينهى الى التهم ان الشافعية يجعلون الارتداد علة لبقاء النكاح ولهذا قال المصنف مع ارتداد واحدهما لا بسبب ارتداد واحدهما فانه اى تعليمه في صورتين فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصح قاطعاً للحقوق في الصورة الاولى والردة لا تصلح عفو في الصورة الثانية فانه لو ابقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم ان تجعل الردة عفو اى في حكم المدوم ليكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل الاكل عفو في حق الناس والردة لكونها غاية القبح لا تصلح ان تكون معفوة واما المناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف الذى ادعى كونه علة سواء كان الخلف لما نعم او لغيره فانه عند من لم يجوز تخصيصه لعلنا ان تخصيصه مناقضة عند من وعده من جوزه هي تخلف الحكم عن العلة التي ادعى كونها علة لا لما نعم فان كان الخلف لما نعم لا يسمى مناقضة عندهم ويعبر عند اهل المناظرة عن هذا بالنقض والمناقضة في ملة فرة عند من للمصنف فمثل قولهم اى قول الشافعية في شرطان النية في الوضوء والتميم انها طهارتان فكيف فترقان في النية فان كانت النية شرطان التيمم يجب ان تكون شرطان الوضوء ايضا لانها طهارتان مساويان فكيف تشترط في احدهما ولا تشترط في الاخر فاجبنا عن هذا بطريق المناقضة قلنا هذا ينتقض بغسل الثوب

والبدن عن النجاسة فيضطر الى بيان وجوب المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكى
لان لا يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيتم في شرط النية ليحقق التعبد فهذه
الوجوه تلجى اصحاب لظرد الى القول بالتأثير واما العلل المؤثرة فليس
للسائل فيها بعد المانع الا المعارضة لانها لا تتحمل المناقضة وفساد
الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع

والبدن عن النجاسة فانه ايضا طهارة مشروطة للصلوة فينبغي ان تفرض فيه النية ايضا فلو كانت علة
النية هي الطهارة كما قلتم فلم يختلف عنها الحكم ولكن في هذا المثال الطهارة موجودة والحكم وهو النجاسة
متخلف بالاتفاق فلا بد ان يضطر الخصم الى بيان الفرق بينهما والقول بالتأثير والى ما اشار اليه بقوله
فيضطر الى بيان وجوب المسئلة الى المعنى الذي يبين الفرق ويؤيد دفع النقص وهو ان الوضوء تطهير حكى
ان التعبدى غير معقول لانه لا يعقل في محل النجاسة فلا كان امر التعبدى فكان كالتيتم في شرط النية
ليحقق التعبد اذ التعبد موقوف على النية كالصلوة والصوم بخلاف غسل الثوب البدن عن النجاسة فانه
طهارة حقيقية وازالة النجس حقيقى وهو معقول لا يحتاج الى النية فالخصل ازالة علة النية الطهارة الحقيقية
لا مطلق الطهارة فالحكم الذى هو النية هنا لم يتخلف عن العلة وهى الطهارة الحقيقية كالتيتم الوضوء مثله
فى كونه طهارة حقيقية فتقول فى جوابه الوضوء انما يلزم بعد خروج النجس لزوال الطهارة اذ البدن كله يتنجس
بمجرى النجس اى نجس كان فهذا المعقول فكان القياس بان ينسل البدن كله بعد خروج النجس فالنجس
الذى كان اقل خروج ابقى الحكم فيه على قياس كالمضى واما ما كان اكثر خروجا كالبول فاقصر فيه على غسل الاض
الاربعة التى هى اصول البدن فى المحل حدوث وقع الا نالم منه فعا التحريم لان غسل كل البدن بكل مرة حرجا
عظيما لا لاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول الوضوء ليس هذا الاقتصار حتى يعد امر غير معقول فيحتاج
الى النية واما نجاسة البدن بمجرى النجس ازالة الماء فانها معقول لا يحتاج الى النية بخلاف التيمم فان التراب
فيه ملوث ونفسه غير مطهر بطبيعة فلذا يحتاج الى النية فيه فهذا الوجه الاربعة اذ اوردت على العلل الخردية
تلجى اصحاب لظرد الى القول بالتأثير لى يحصل لهم التخلص عنها واما العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد المانع
الا المعارضة فيها شارة الى انه تجرى فيها المانعة واقبلها وهو العقل بموجب العلة ولا يجزى فيها بعد المانع
وهو فساد الوضع والمعارضة والمناقضة لانها لا تتحمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر
اثرها بالكتاب والسنة والاجماع فكان الكتاب والسنة والاجماع لا يتحمل المناقضة وفساد الوضع كذا العلل
الثابتة بكل واحد من الكتاب والسنة والاجماع لا يتحملها مثال ما ظهر اثره بالكتاب كالحاج من البدن فانه علة

لكنه اذا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير
السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه
ما اذ المرسل فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة
رطوبة وفي كل عرق دما فاذا زال الجلد كان ظاهرا لا خارجا ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير

للمحدث فظهر تأثيره في المحدث مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط ومثال ما ظهر تأثيره بالثبوت
كالطواف فانه علة لعدم نجاسة سور ومساكن البيوت فانه ظهر تأثيره مرة في سور المرأة بقوله عليه السلام انها
من الطوافين عليكم والطوافات ومثال ما ظهر تأثيره بالاجماع كالانقلاب فانه علة لعدم قطع يده السارق في
المرأة الثالثة في تقويت جنس المنفعة على الكمال فاحصل مرة فاعترض زجرا لا متعلقا بالاجماع فهو قطع يده
في المرة الثالثة لزم الانقلاب المنزوع اجماعا فذلك العمل لا يحتمل فساد الوضوء اصلا بل لا يتصلح علة لانه ظهرت
علته هامة من الكتف السنة والاجماع واما المناقضة فانها تنجس عليها صورة وان لم تنجس حقيقة واليه اشار بقوله
لكنا تصورنا قضية يجب دفعه من وجوه اربعة وهي التي تم بالوصف ثم بالمعنى الثابت بالوصف ثم بالحكم
ثم بالعرض والتفصيل ياتي انظر فبعض التعرض يدين بالمعنى الثابت بالوصف وبعضه بغيره من الاقسام
الاربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فالحارج
النجس علة للمحدث وقد ثبت تأثيره مرة في السبيلين بقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط فيورد عليه اي
على تعليق هذه بالنقض من قبل الشافعي ما اذ المرسل اي لم يتجاوز الخرج فانه نجس خارج وليس بمحدث
فقد تخلف الحكم وهو المحدث عن هذه العلة وهي الخارج النجس فندفعه اولا بالوصف اي ندفع هذا التقصير
بالطريقين الاول بعدم الوصف وهو انه ليس بخارج لا تحت كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما فاذا
زال الجلد اي فارق مكانه كان صارا للدم وغو غوا ظاهرا لا خارجا فالحاصل ان الوصف الذي هو علة المحدث
ليس بموجود في مادة التخلف فان العلة هي الخارج النجس والى المرسل ليس بخارج بل هو ابدى ثم بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اي ثم ندفعه ثانيا بعدم المعنى الثابت بالوصف الذي كان ثبوته بالوصف بالدلالة وبسبب
هذا المعنى كان ذلك الوصف علة للحكم فاذا المرء وجد في ذلك المعنى لم يكن علة فاذا المرء وجد العلة لم
يتخلف الحكم كما نقول في ذلك المثال لو سلم ان صفة الخرج موجود لكنه لم يوجد فيه المعنى الذي كان سببه
علة وهو وجوب غسل ذلك الموضع للتطهير لانه ينزل بخرجه النجس الطهارة الحاصلة للبدن بكملة فنجب
اولا غسل ذلك الموضع من النجاسة ثم غسل البدن كله ولكن لما كان فيه جرح عظيم اقتصر على الاعضاء

في المقتضى ان لا يخرج الى هذه المدة

فیه صار الوصف حجة من حیث ان وجوب التطهیر فی البدن باعتبار ما
 ما یکون منه لا یمتثل الوصف بالتجزی وهذا لم یجب غسل ذلك الموضع
 فانعدم الحكم لعدم العلة ویورده علیه صاحب الجرح السائل فدفعه بالحکم
 ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالفرض فان غرضنا
 التسوية بین الدم والبول وذلك حدث فاذا اُلزم صار عفو القیام الوقت
 فکذلک ههنا كما المعارضة فی نوعان معارضة فیها مناقضة

وقت الصلوة

الاربعون فاعالجرح فیئدی سبب وجوب غسل ذلك الموضع صار الوصف هو الخارج النجس حجة علیه
 من حیث ان وجوب تطهیر فی البدن باعتبار ما یکون منه ای ما یمخرجه منه لا ما یکون من خارج فان
 النجاسة الخارجیة یوجب غسل ذلك الموضع فقط لا یمتثل الوصف بالتجزی فلا یوجب غسل ذلك
 الموضع وجب غسل کل البدن لا محالة وهذا ای فی غیر السائل لم یجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم
 لعدم العلة فکانه لم یجد الجرح لعدم المعنی لئلا یکره فلم یوجب بالحکم وهو الحدث لان العلة موجودة والحکم
 متغلف كما قال المحصم ویورده علیه صاحب الجرح السائل عطف علی قوله فیورده علیه واذا لم یسل
 بالحاصل یورده علينا من جانبنا لثاقفی المثال لئلا یمتنع الأول ما دفعناه بطریقین والثانی هو صاحب
 الجرح السائل فان ما یمخرجه من جرحه نجس خارج وليس یحدثنا نقض للوضوء اذ لم یجد الوقت موجودا فدفعه
 بالحکم ای ندفع بطریقین الأول بوجود الحكم وعدم تخلفه بان نقول بالحکم المطلوب ليس یمتنع عن العلة و
 هذا الطریق قسم ثالث والثمن الأولان مر ذکرهما والرابع سیمى ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج
 الوقت یعنی لا نسلم ان ما یمخرجه مثل جرح السائل ليس یحدث بل هو حدث ولكن تأخر حکم الضرورة الى ما
 بعد خروجه الوقت وهذا لیلزم الوضوء لئلا یحدث بعد خروجه الوقت وبالفرض عطف علی قوله بالحکم ای ندفع
 ثانیاً بوجود الغرض من العلة بان نقول فان غرضنا من هذه التعلیل التسوية بین الدم والبول والحق الفخرج
 بالأصل وذلك محلصل الیه اشار بقوله وذلك البول لئلا یجعلنا اصالا حدث فاذا اُلزم صار عفو القیام
 الوقت فی صوری سلس البول فکذلک ههنا یعنی الدم کان حدثا فاذا اُلزم صار عفو فحصل لتساوی بین
 البول والدم وما یمخرجه من بدن الانسان حیث یصیر سبب لئلا یم عفو اکا البول وهذا قسم رابع
 فتم اقسام دفع النقض ولما فرغ من دفع النقض شرع فی المعارضة الواردة علی العلة المؤثرة فقال والمعارضة
 دعی اقامه الدلیل علی خلاف ما اقام الدلیل علیه المحصم فان کان هو ذلك الدلیل الأول بعینه فهو
 النوع الأول والا فهو النوع الثانی فی نوعان النوع الأول معارضة فیها مناقضة فمن حیث

وقت الصلوة

ومعارضة خالصة إما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب وهو نوعان أحدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو يأخوذ من قلب الأناء وإنما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم الكفار جنس يجعل بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين قلنا المسلمون إنما يجعل بكرهم مائة لأنه يرجم ثيهم قلنا احتمال الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس والثاني قلب الوصف شاهد أعلى المعلن بعد أن كان شاهدا له

تدل على نقض مدعى المعلن تسمى معارضة ومن حيث أن دليلا لم يصح دليلا بل صار دليلا للنقض تسمى مناقضة تخلف في الدليل ولما كان المعارضة أصلا فيه والنقض ذميا لأن النقص القصد لا يراد على الدليل لا يؤثر سميت معارضة فيها المناقضة لا مناقضة فيها المعارضة والنوع الثاني معارضة خالصة إما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب أى على القلب في اصطلاح الأصول والمناظرة والقلب تغير التعليل إلى هيئة تختلف الهيئة التي كان عليها بأن يجعل المعلول علة والعلة معلولا مثلاً على مثال قلب الأناء وهوى القلب الصحيح فوهان أحدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو يأخوذ من قلب الأثناء أى جعل أعلاها أسفله وأسفله أعلاها فإن العلة تكونها أصلا كانت أعلى من الحكم والحكم لو كانت أسفله من قبلها كان أسفله منها وبطل القلب يصير أعلى التعليل أسفله وأسفله أعلاه وكان قلب الأثناء وإنما يصح هذا النوع من القلب فيما يكون التعليل فيه بالحكم بأن يجعل المستدل حكم الأصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه إلى الفرع ولما إذا كانت العلة وصفا محضاً فلا يتغير هذا النوع مثل قولهم أى الشافعية الكفار جنس يجعل بكرهم مائة فيرجم ثيهم كالمسلمين والحاصل أن عندهم الإسلام ليس بشرط الإحصان فكما أن المحصنين من المسلمين يرجون وغير المحصنين يجعلون فكذا الكفار يجب أن يرجم المحصنون منهم ويجعل غيرهم فجعلوا إحصان المائة علة لرجم الثياب بالقياس على المسلمين وهو في الواقع حكم شرعي وعندنا لما كان الإسلام شرط الإحصان فالكفار كلهم غير محصنين فليس عليهم إلا الجدل بكرهم فيرجم ثيهم فيه سواء عارضاهم بالقلب قلنا السلوك إنما يجعل بكرهم مائة لأنه يرجم ثيهم أعني لا تسلم إلا الجدل علة لرجم في المسلمين حتى يقال أن الجدل يوجد في شيء ككفار فيرجم لرجم ثيهم أيضاً لا هو بالعكس وهو أن الرجم علة لجدل المائة في المسلمين فلما احتمال الانقلاب فسد الأصل وبطل القياس فذهن القلب معارضة صورة حيث عال السائل بتعليل يدل على خلاف حكم الذي أوجبه المعلن وهو يرجم ثيهم وفيها معنى المناقضة حيث فسد دليلهم بأنه لا يصح علة والنوع الثاني من القلب قلب الوصف شاهد أعلى المعلن بعد أن كان شاهدا له

وهو ما خوذ من قلب الجواب فانه كان ظهرو اليك فصار وجهه اليك الا انه
لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول مثاله قوله في صوم رمضان انه
صوم فرض فلا يترادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فقلنا لما كان صوما
فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين
بعد الشروع وهذا تعيين قبل الشروع

اي للمعلل بان جعل السائل وصف المعلل شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا له وهو اى هذا القلب
ما خوذ من قلب الجواب الجواب بالقسم والكرتوشه دان والجواب اذ اقلب يجعل ظاهرا باطنا وباطنه
ظاهرا فانه النصير للشأن او للوصف وهذا الوجه كان ظهرو اى ظهور الوصف اليك حيث كان شاهدا
لك يحتاج عنك كمن يقدم ليخاصم ووجهه كان الى الخصم وهو السائل حيث كان يحتاجه و
يقابله فاذا اقلب بعده فصل وجهه اليك وظهرو الى الخصم حيث صار شاهدا عليك يحتاجك عن
خصمك هذا اذا اراد من كان الخطاب للمعلل فان يراد السائل كان معناه كان ظهور الوصف
اليك بما اياها السائل حيث كان معرضا عنك كمن يذهب معرضا عن رجل يصير ظهرو اليه فخر كان
الوصف شاهدا عليك فاذا اقلب صار مقبلا اليك ومعرضا عن المعلل فخر صار شاهدا على المعلل فخذ
القلب معارضة من حيث انه يدل على خلاف عدوى الخصم وفيه مناقضة من حيث ان دليله لم يدل على
مدعاء واهل المناظرة يسمونه بالمعارضة بالقلب الا اننا لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير للاول
اي هذا النوع من القلب لا يتحقق الا بوصف زائد على وصف للمعلل يكن في ذلك الوصف تفسير وقدر
للو وصف الاول لانه تعديله فانه فم ما توهمه وورده من ان القلب لا يفتق الا بتعليق المحكم بعين
ذلك الوصف فاذا زيد عليه وصف اخر لم يبق بعينه علة فيكون هذا تعليق المحكم بعلته اخرى فيكون
معارضة محضة غير متضمنة للابطال فاذا قال هذا الزيادة تفسير للوصف الاول لا تغير له فانه فم
مثلا اى هذا النوع من القلب قوله اى الشافعية في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يترادى الا بتعيين النية
كصوم القضاء فجعلوا الفرضية علة التعيين فعارضناهم بالقلب جعلنا الفرضية دليلا على عدم التعيين فقلنا
لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد تعيينه من جانبنا لشارع كصوم القضاء فانه يحتاج الى
تعيين واحد فكذا اصرم رمضان فما سويان في ذلك لكنه اى صوم القضاء انما يتعين بعد الشروع في
الصوم وهذا اى صوم رمضان تعيين قبل الشروع من جانبنا لشارع حيث قال اذا سلم شعبان فلا صوم
الا عن رمضان فصوم رمضان اقصا سويان فانه لا يحتاج الى تعيين اخر بعد تعيين لكن رمضان

وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف مثاله قوله هذه عبادة لا
يمضى في فاسدها فوجب ان لا يلزم بالشرع كالوضوء فيقال لهم لما كان
كذا وجب ان يستوى فيه عمل النذر والشرع كالوضوء

فسادها

لما كان متعيناً من قبل الشارع فلا يحتاج الى تعيين العبد وصوم القضاء لما لم يكن كذلك يحتاج الى تعيين
العبد وحاصل المقام ان اصحاب الشافعي قالوا يجب تعيين النية لكل يوم من رمضان واستدلوا عليه
بانه صوم فرض كصوم القضاء فكما يجب تعيين صوم القضاء بوجه الفرضية فكذلك يجب تعيين صوم
رمضان فجعلوا الفرضية علة للتعيين وقاسوا على صوم القضاء فعارضاهم بالقلب وجعلنا علة
عدم التعيين ما جعلوه علة للتعيين وهو الفرضية ولما اجمعهما انخصم الفرضية ولم يبين ان الفرضية
علة للتعيين قبل التعيين او بعده ففسرنا الفرضية التي كان وصفاً شاهد المهور ذناً في القلب لفظ
بعدم تعيينه وقلنا ان الصوم الفرض بعد تعيينه لا يحتاج الى تعيين آخر وصوم رمضان متعين بتعيين
الشارع قبل الشرع فيه وصار كصوم القضاء بعد تعيينه بسبب الشرع فكما ان صوم القضاء بعد تعيين
العبد لا يحتاج الى تعيين آخر فكذلك صوم رمضان متعين من جانب الشارع لا يحتاج الى تعيين آخر وهو
تعيين العبد فوصفنا الفرضية كان شاهداً للمرجح كان علة للتعيين وناقضاً له في القلب وقلنا هاهنا
الوصف متعين لا يحتاج الى تعيين آخر صار شاهداً لنا وفي هذا التفسير ليس تنبيه الوصف بل تقريره و
تفسيره وقد تقلب لعله من وجه آخر سوى الوجهين المذكورين ويسمى قلباً لتسوية وهو ضعيف
بل فاسد مثاله قوله اي اصحاب الشافعي في حق النوافل حيث لا تجب بالشرع ولا تقضى بانفاذاً
عندهم هذه اي النوافل عبادة لا يعمضى في فاسدها اي اذا فسدت بنفسها بظهور الحدث من المصلي
لا يجب اتمامها وهذا بخلاف الحج فانه يجب بالشرع لان المصلي يجب فيه بعد الفساد فوجب ان لا يلزم بالشرع
كالوضوء فاصحاب الشافعي جعل علة عدم اللزوم في النوافل عدم الاضمار في الفساد وقاسوا على الوضوء
حيث لا يعمضى في فسادها فقالوا كما ان الوضوء لا يلزم بالشرع لعدم الاضمار في الفساد فكذلك النوافل لا تجب
بالشرع لعدم الاضمار في الفساد فيقال لهم في الجواب لما كان كذلك اي لما كانت هذه النوافل اقمضى في
فسادها وصارت كالوضوء حيث لا يعمضى في فسادها وجب ان يستوى في اي فيما شرع من العمل التاخذ عمل النذر والشرع
الشرع كالوضوء اي كما يستوى عمل النذر والشرع في الوضوء حيث لا يلزم الوضوء بها والوضوء كان عندكم اصلاً و
مقيساً عليه كذلك يجب ان يستوى عمل النذر والشرع في الفرع وهو النوافل كما استواء في النوافل لا يمكن ان يكون
بعد اللزوم اذا النوافل بالنذر تزامم بالاجماع فوجب ان تجب بالشرع ايضا لتحقيق الاستواء فيها فالوصف

فسادها

وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما جاء بحكم آخر ذهب المناقضة ولان المقصود من الكلام معناه والاستواء يختلف في المعنى ثبوت من وجه و سقوط من وجه على وجه التضاد وذلك مبطل للقياس ولها المعارضة الخاصة فنوعان احدهما في حكم الفرع وهو صحيح

الذى جعله اصحابنا لشافعي علة عدم لزوم وهو عدم الامضاء في الفساد جعلناه علة للاستواء ويلزم منه اللزوم بالشروع فكان قلبا من هذا الوجه وهو اى هذا النوع من القلب ضعيف من وجه القلب من وجهين احدهما ما بينه المص بقبوله لانه لما جاء بحكم آخر اى لما جاء السائل بحكم آخر وهو التسوية وهو ليس بمنافض للحكم الاول وهو عدم لزوم النوافل بالشروع لان المستدل لم ينف التسوية لكون اثباتها منافضا لدها ذهب المناقضة التى هى شرط لصحة القلب والثاني ما بينه المص في هذا القول ولان المقصود من الكلام معناه ولا ينظر في الالفاظ والاستواء الذى اشته النحصر بالعلة المذكورة مختلف فى المعنى اذ الاستواء بين النذر والشروع فى الاصل اى الوضو باعتبار عدم الالتزام فان الوضو كالا يلزم بالثبوت ولا يلزم بالشروع ايضا فعلى هذا الاستواء سقوط وفى الفرع اى النوافل باعتبار الالتزام فعلى هذا هو ثبوت واليه اشار بقوله ثبوت من وجه وسقوط من وجه على وجه التقيد فان الاستواء فى الاصل باعتبار عدم الالتزام وفى الفرع باعتبار الالتزام وذلك اى اختلاف الاستواء فى الاصل والفرع ثبوتا وسقوطا مبطل للقياس اى قياس المعارض بالقلب لان شروط القياس ان يتعدى الحكم من الاصل الى الفرع بعينه اى بلا تفاوت وهو هنا منتف اذا الاستواء الذى فى الاصل متضاد للاستواء الذى اشته المعارض فى الفرع اذ فى الاول سقوط وفى الثانى ثبوت وان يشارك احدهما الاخر فى الاسم اى فى اسم الاستواء لانه لا اعتبار للالفاظ وانما المقصود المعنى وبين الاستوائين فى المعنى اختلاف بل تضاد صريح فكيف يصح القياس اما المعارضة الخاصة عن معنى المناقضة واهل المناظرة يسمونها بالمعارضة بالخير فنوعان احدهما فى حكم الفرع بان يقول المعترض لتاديل يدل على خلاف حكم الذى اشته فى المقيس لها خمسة اقسام كما بدأ ذكره بالتفصيل فى المطولات ولما تعرض المصنعي ذكرها فانسب لنا الاعراض وهو عيجه لما فيه من الاتبات حكم مخالف للحكم الاول باثبات علة اخرى فى ذلك المحل بعينه مثاله ما اذا قال لشافعي ان المسمركن فى الوضوء فيسن تشليثا الغسل فنقول فى المعارضة للمسمركن فى اللباس مسمركن فلا يسن تشليثا كسمه المسمركن فجعل لركنية علة للتثليث وقاس على غسل الاعضاء المفروضة ونحن اثبتنا حكما مخالفا لما اثبت الشافعي وهو عدم تشليث المسمركن باثبات علة اخرى وهى المسمركن فسناعلى الخلف فلما

والثاني في عدم الأصل وذلك باطل لعدم حكمه لفساده لو افاد تعديته لانه
لا اتصال له بموضوع النزاع الا من حيث انه يعلم تلك العلة فيه عدم العلة
لا يجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الأصل يذكر على سبيل المفارقة فاذا ذكره
على سبيل الممانعة لقولهم في اعتناق الراهن لانه تصرف يلاقى حق المرتهن
لا يثبت التلخيص فيه لا يسر في الراس لان المسموع الذي علة لعدم التلخيص موجود فيهما والنوع الثاني
معارضة في علة الأصل أي المقيس عليه وسعت بالمفارقة بان يقول عددي دليل يدل على ان العلة في
المقيس عليه شيء آخر لم يوجد في الفرع وهي ثلثة اقسام كلها مشروطة بالمطولات مثاله ما اذا علمنا في بيع
الحديد بانه موزون قيل بمجسفة لا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب الفضة فيعارضه الشافعي بان العلة
في الأصل على الذهب الفضة ليست ما قلنا وهو انما والقد رجع المجس بل هي الثمنية وذلك لا توجد في العلة
في ذلك النوع من المعارضة باطل لانه لا علم ان ثبت المعارض في مقابلة علة المستدل علة متعددة كما اذا
علمنا في حرمة بيع المجس بالمجس متفاضلا بالكيل والجنس كالحطة والشعير فيعارضه السائل ويثبت
عليه اخرى وهي الاقيان واذا خالفوه تعدية توجد في غير الحطة والشعير كالانز والدخن ويقول تلك العلة
لا توجد في المجس فلا يحرم البيع متفاضلا او علة غير متعددة كما اثبت الشافعي في الذهب والفضة علة
اخرى وهي الثمنية وتلك غير متعددة لا توجد في الذهب الفضة فعل الثاني لا يصح تعليله في المعارضة
لعدم حكمه اذ حكم التحليل التعدية كما مر سابقا فاذا اثبت علة غير متعددة يفسد التعليل لعدم حصول
الفرق منه وعلى الاول التعليل ايضا فاسد واليه اشار بقوله وفساده لو افاد تعديته وبين وجه الفساد
بقوله لا اتصال له بموضوع النزاع الا من حيث انه يعلم تلك العلة فيه عدم العلة لا يجب عدم الحكم
والمحال ان المعارضة لا تعلق لها بالمنازع فيه الا انها تقيد عدم تلك العلة فيه وعدم العلة لا يجب
عدم الحكم اذ الحكم يثبت به دلل شق في عدم فساد تلك العلة تبقى علة اخرى وهي تعلق ولما كان المعارضة في
علة المستدل فاسدا لهذا اكثر من قلادة بعد ان تلك المعارضة يكون تلك المعارضة مقبولة اذا
اوردت هذه القاعدة فقال وكل كلام صحيح في الأصل أي في وضعه واصل جوهره يذكر على سبيل
المفارقة التي هي باطلة عند الأصوليين فاذا ذكره على سبيل الممانعة التي هي طري مقبولة عند من يخرج
ذلك الكلام من حيز الفساد الى حيز الصحة ويكون مقبولا باصله ووصف جميعا لقولهم أي اصحاب
الشافعي في اعتناق الراهن عبده المرهون عند المرتهن انه لا يقن اعتناقه اذا كان معصرا ولهم
قولان في الموسر وذلك لانه أي الاعتناق تصرف من الراهن يلاقى حق المرتهن

بالابطال فكان مرودا كالباع فقلوا ليس هذا كالباع لانه يحتمل الفسخ بخلاف
العق و الوجه فيه ان يقول القياس لتعدية حكم الاصل دون تغيره وحكم
الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ وانت في الفرع تبطل صلا ما لا يحتمل
الفسخ فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح وهو
عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا

في
المرتين
في
المرتين

بالابطال فكان مرودا كالباع فقلوا لا ينفذ بيع العبد الموهون لا ينفذ اعتاقه والعلة المشتركة بينهما
تصرف يلاقى حق الرهن بالابطال فقالوا في جوابه اعلم ان المعارضة في علة الاصل سميت بالمعارضة لانه
ان السائل بعلة يقع بها الفرق بين الاصل والفرع وهي فاسدة عند اكثر من جزئ تلك المعارضة منا
قال في جوابه ليس هذا اى لا اعتاق كالباع لانه اى البيع يحتمل الفسخ بخلاف العتق فانه لا يحتمل
الفسخ فحصل الفرق بين البيع والعتق فعلة عدم جواز البيع هي كونه محتملا للفسخ بعد وقوعه وهذه
العلة لا توجد في الفرع اى الاعتاق فلا يصح ان يقاس الاعتاق على البيع فهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه
لما جاء به السائل الذي ليس له ولاية الفرق فلا يقبل منه فحقنا بوجه على سبيل الممانعة ليكون
مقبولا ومسموعا واليه اشأ بقوله والوجه فيه ان يقول مسائل القياس انما يكون لتعدية حكم الاصل دون
تغيره وحكم الاصل وهو البيع ههنا وقف اى توقف ما يحتمل الرد في الابتداء والفسخ بعد الثبوت وانت
في الفرع اى الاعتاق تبطل اصلا اى البطلان كليا ما لا يحتمل الفسخ والرد وهو الاعتاق والمأصل
لا نسلم ان قياسكم صحيح لان الاصل هو البيع والفرع هو العتق وحكم الاصل هو التوقف لان بيع
الرهن موقوف على اجازة الرهن لانه باطل فاسد في نفسه فهذا الحكم لا يوجد في الفرع فان العتق لا
يتوقف على اجازة الرهن ولا يحتمل الفسخ بعد وقوعه فعلى قياسكم كان ان يثبت التوقف فيه ولكنكم لما
اشبتم ان هذا الحكم فاسد في الفرع اشبتم حكما آخر وهو البطلان فقلتم ان الفرع وهو العتق باطل هذا الحكم
حكمه يدلم يتعدى الى الاصل ومع البيع لان ذلك الحكم لو لم يكن موجودا فيه فكيف تعدي منه الى الفرع قبل هذا لا
تغير حكم الاصل ولما مر عن بيان المعارضة شرع في بيان بعضها فقال فصل في الترجيح واذا قامت المعارضة
كان السبيل فيه اى المعارضة وضير للذكر باعتبار المصدر والترجيح اى ترجيح احد المعارضين على الآخر
بجيتتند فم المعارضة فان اتى المستدل بالترجيح تندفع بمعارضة السائل وبثبت دعوى المستدل بلا ريب
فان لم يأت بمصارف قطعها والسائل ان يعارضه بترجيح آخر وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر وصفا
فان قيل فضل احد المثلين على الآخر حان وليس بترجيح كما لا يخفى فكيف يعمر تفسير الترجيح

له واما جواز
علة عدم جواز
البيع كونه محتملا
للفسخ لان حق
المرتين فيه بان
حيث يقع البيع
من الغنازير ولا
يحق فانه صدق
من ابدى على
ولا يمكن للمرتين
التي من نفاذه
٢٣

في

حقق قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر وكذلك الكتاب والسنة وانما
يترجح البعض على البعض بقوة قيمه وكذلك صاحب الجملات لا يترجح
على صاحب جراحة واحدة

بالترجح فان الاول هو المصدر والثاني هو الحاصل بالمصدر واقول توجيه الكلام على وجهين الاول على
حذفه لمصنف من فضل حملتين فقد ير الكلام هو عبارة عن بيان فضل حملتين على الاخر
الثاني المراد من الترجيح الترجيح الكلام وهو اي الترجيح عبارة عن معنى قوله وصفان لا يكون
ذلك الشيء الذي يقع به الترجيح دليلا مستقلا بل معنى في الدليل حتى قالوا ان القياس لا يترجح بقياس
آخر ذلك يؤيده فانه يكون ح في جانب قياس وفي جانب آخر قياسان كما لا يترجح شهادة اربعة على
شهادة شاهدين لان مدار الترجيح على وصف واحد حتى يترجح شهادة عادل على شهادة فاسق كما على
زيادة مستقلة فلو ترجح قياس بانضمام قياس اخر اليه يلزم هذا انهم لو كان احدا لقياسين قويا و
الاخر ضعيفا لم يترجح القوي على الضعيف بزيادة وصف القوة وكذلك الكتاب والسنة حتى لا يترجح
على ايتيالية ثالثة فزيد جاء وكذلك الحديث لا يترجح على حديث يعارضه حديث ثالث يؤيده وانما
يترجح البعض على البعض بقوة فيه فيكون الاستحسان الصحيح الاثر مقبدا على قياس الجمل الفاسد لا اثر
الكتاب المذني هو محكم قطعي مقبدا على ما هو ظرف والحديث المشهور مقبدا على الخبر الواحد وكذلك صاحب الجملات
لا يترجح على صاحب جراحة واحدة فان جرح رجل رجلا جرحا واحدا صالحا للقتل خطأ وجرحه اخر جراحات
متعددة كذلك ومات من ذلك كانت الدية على عاقلتهما سواء ولا يبرحم صاحب الجراحات المتعددة على
صاحب جراحة واحدة بان يجعل دية واحدة او ازيدة على دية كل جراحة من جراحات عدة تامة تصلح
معارضة الجراحات صاحب واحدة فلم يكن خصفا فلا يقيم بها الترجيح نعم لو كانت جراحة احدهما اقوى من الاخر
ينسب لموت اليه بان قطع واحد يد رجل والاخر جرح فبقتة فكان القاتل هو الجاز اذا لا يتصور البقاء بعد
الرقية بخلاف الميذ فويعم الترجيح فاعلموا ارشدك الله تعالى هذا ما ذهب اليه اكثر الاصوليين
من انه لا يعيم الترجيح بكثرة الأدلة وذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
الى انه صحيح لان الدليل الواحد لا يعارض الا دليلا واحدا من جنسه فبما تظان بالتعارض فيقوى الدليل
الاخر سلما عن المعارضة فيعمم به الترجيح ولان المقصود من الترجيح قوة الظن الصادر من احدي
الامارتين المتعارضتين وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل اخر مثله في اثبات الحكم
فيترجح على الاخر بلا مزية ودليل الفريق الاول هو ان الشيء انما يتنزه بصفة توجد في ذاته لا بانضمام

ف

والذي يقع به الترجيح أربعة الترجيح بقوة الأثران الآخر معنى في الحجة فمما أقوى
كان أولى لفضل في وصف الحجة على مثال الاستحسان في معارضة القياس
والترجيم بقوة ثباته على الحكم المشهود به لقولنا في مسم الراس أنه مسم لا نثبت
في دلالة التخفيف من قولهم أنه ركن في دلالة التكرار فإن أركان الصلوة تمامها بالأكال
دون التكرار فاما أثر المسم في التقفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيراً كالتيمر وغو

مثله اليه كما ترى في المحسوسات وهذا لأن الوصف لا يقوم بنفسه فلا يوجد إلا بتبعاً لغيره فيقتوى به
الموصوف الذي قام به هذا الوصف وإما الدليل الذي مستقل بنفسه فلا يوجد في غيره حتى يقتضى به الشيء
فيكون كل واحد معارض للدليل الذي أوجبه الحكم على خلافه فيسقط الكل بالتعارض فيستلزم
فقال بعضهم إذا تعارض نصان ترجح أحدهما القياس لأن القياس غير معتبر في مقابلة النص فكانت
بمنزلة الوصف للنص الذي يوافقه وتوابعه فيصلم مرجحاً وقال الآخرون لا يعم وهذا هو الصحيح لأن
القياس وإن لم يعتد في مقابلة النص ولكنه دليل مستقل بنفسه لا يوجد في غيره كالأوصاف من
الترجيم إنما يقع بها كما علمت أنفاً والذي أي المعنى الذي يقع به الترجيم أي ترجيم اصطفاً ليس على الآخر
على وجه الصحة أربعة الأول الترجيم بقوة الأثران الآخر معنى في الحجة الأمر مستقل بنفسه لا يوجد
تبعاً لغيره فهو مما أقوى الأثران الاحتجاج بسلوى لفضل في وصفه حجة وصفه هو الأثر أقوى حصل
فيه فضل وزيادة وهي القوة على مثاله الاستقلال في معارضة القياس فانه إذا يكون الأثر في الاستقلال أقوى
يرجح على القياس وإن كان مؤثراً وكذا عكسه والثاني الترجيم بقوة ثباته أي ثبات الوصف على الحكم المشهود به
أن يكون وصفه حلاً لقياسين الزم الحكم المتعلق به من وصفه لقياس الآخر لقولنا في مسم الراس أنه مسم
فلا يسن تكراره فالحكم للمشهود به من عدم تكرار المسم وعلمنا المسم فلهذا وصف الزم لا يثبت على الحكم
لأنما ثبت أي له زيادة تأثير في دلالة التخفيف من قولهم أي الشافية أن يكتفى في دلالة التكرار فإن
أركان الصلوة تمامها بالأكمال دون التكرار فاما أثر المسم في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيراً
كالتيمر وغو والحاصل أن أصحاب الشافعي يقولون يسن تكرار مسم الراس وعندنا لا يسن فحصل مطلب
الشافعي علمه التكرار الركبة ونحن جعلنا علمه عدم التكرار الذي هو التقفيف المسم فحق قولهم وصفكم
وهو الركبة ليس بالزم لهذا الحكم وهو التكرار لأن هذا الوصف عام يشمل أركان الرضوء والصلوة وغيرها
وهي لا توجب سنية التكرار في غير الرضوء بل من قضية الزن في الصلوة تماماً بالأكمال من التكرار حتى لم يشتر تكرار
قيام الركوع والسجود بالأكمال لما السجدة فتكرارها ليس من باب التكليف بل كل معذور من علة حتى لا يجوز والصلوة

له فائز
بالزم أن يكون
الشافعي لا عدل
رابع على معادل
لأن أثره أقوى
فيقال لا لا سلم
الاختلاف بعد ذلك
بإيراد معضلة
فليس بالاراء
متفاوتة بعضها
قوى بعض لأن
أمر مضبوط لا يتعد
وهو لا يشاب
من الكبار وغيرهم
سرا على معادل
ص

والترجيح بكثرة الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف من وجوه الترجيح لان العدم لا يتعلق به حكم

تري في التيمم ومع الحنف في الجواز فصلا في صفات الحكم المذكور واحتقر قبول كل ما لا يعقل تطهيرا عن الاستحالة بقوله فانه سمح شرع في التكرار فاذا زالت الغاسة بتكرار اسم الجواز معقول والثالث الترجيح بكثرة الاصول بان يشهد لاحد الوصفين اصل احده للاختصاص او اصول وصفين في مسئلة الثالث فانه يشهد بصحة اصول ثلاثة مثل سم الحنف الجيرة والتيمم لم يشهد لوصف شخص هو الركبة لا اصل واحد وهو الغسل لم يترجم وصفنا عليه المراد بالاصل المقيس عليه كما علمت من المثال فثبت ان عدم الترجيح عند الجمهور صحيح لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم اي سم الوصفان في الجواز والوصف الاصل المستنبط منه لكن كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد لزوم الحكم بذلك الوصف من وجوه اخرى واذا ذكرنا من شدة التأثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس الوصف فلذلك صحت الترجيح وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول والقياس ينزلة كثرة الرات في الخبر والخبر لا ترجح بكثرة الرات على ما هو في هذا الا انه من جنس الترجيح بكثرة العلة اذ شهادة كل اصل ينزلة شهادة كل علة على ما فيكون هذا من قبيل كثرة الأدلة القياسية او كثرة وجه الشبهة شيء فان هذا لا لها الا تصح للترجيح وهذه الوجهة الثلاثة ترجيح الى معنى واحد هو الترجيم بقوة تأثير الوصف ولكن تعددت باختلاف الجهات فان الترجيح في الاول النظر الى نفس الوصف في الثاني بالنظر الى الحكم وفي الثالث بالنظر الى اصل تنفكر في هذه المقام فانه من مزال الا قدام والاربع الترجيم بالعدم اي عدم الحكم عند عدم ملى عدم الوصف يسمى هذا بالعكس والطردان يوجب الحكم عند جواز الوصف فالوصف الذي يطرد بان يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند عدمه ملى وارجح من الوصف الذي يطرد بان يوجد الحكم عند وجود الوصف ولا ينكس بان لا ينعقد عند انعدامه مثل قولنا في سم الراس من سم في الوضوء فلا يسن مثلثه فان هذا الوصف ينكس الى قولنا ما لا يكون ميمما فيسن مثلثه كغسل الوجه نحوه بخلاف بوه هذا الركبة فانه لا ينكس الى قولنا ما ليس بركن لا يسن مثلثه فلان الغضضة والاستنشاقي في الوضوء وتسميات الركوع والسجود في الصلوة انما ليست بركن في الوضوء وفي الصلوة ومع هذا يسن مثلثها فهذا القم من الترجيم صحيح عند عامة الاصوليين لان عدم الحكم عند عدم الوصف دليل على اختصاص الحكم بذلك الوصف ولكن هو اضعف من وجوه الترجيم لان العدم لا يتعلق به حكم لان العدم ليس بشئ فكيف يتعلق به الرجحان فلهذا الرأفة رتهم من الاقسام الثلاثة كان راجحا عليه قال بعض المتأخرين لا يغير لان العدم لا يتعلق به شيء فلا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس

لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند عدم مكان او ضمن لصحة واذا تعارض
ضربا ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمة بالذات
تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل وعلى هذا

بشيء والرجحان انما يحصل بامر موجود قد فزع المصنف الاستدلال بقوله لكن الحكم اذا تعلق بوصف ثم
عدم عند عدمه كان اوضح لصحة لان الوصف الذي يوجد الحكم عند وجوده وينعدم عند انعدامه اوضح وصفا
من الذي لا ينعدم الحكم عند انعدامه فالرجحان انما يضاف حقيقة ونسب المعنى الى الاختصاص المستفاد
من عدم الحكم عند انعدامه ان كان اضافته بحسب لظاهر الى العدم ولهذا يضعف هذا القسم اعلم
ان كما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين وجوه الترجيح بان يكون لكل من
القياسين ترجيح من وجه وهو اى التعارض بين الترجيحين على ثلاثة اقسام لانه لا يتخلو من ان
يقع كل واحد من الترجيحين بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احد هما بمعنى راجع الى الذات و
الاخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين راي التعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى
الذات والتعارض بين الترجيحين بمعنى راجع الى الحال يطلب الترجيح بقوة المعاني ان امكن والا
بقى التعارض وتحقق التساقط وفي القسم الثالث اى التعارض بين الترجيحين احدهما بحسب
معنى راجع الى الذات والاخر الى الحال كان الترجيح بحسب معنى راجع الى الذات اولى واحق من
الترجيح الذي بحسب معنى راجع الى الحال واليما شارك المصنف بقوله واذا تعارض ضربا ترجيح بان يكون
لكل واحد من القياسين التعارضين ترجيح فاحد الترجيحين بحسب معنى في الذات والاخر
بحسب معنى في الحال فح كان الرجحان بالذات احق منه اى من الرجحان الحاصل بالحال
والحاصل ان الترجيح بحسب الوصف الذاتى احق من الترجيح بحسب الوصف العارض لان
الحال اى الوصف العارض قائمة بالذات تابعة لى للذات والتبع من حيث هو تبع لا يصلح
مبطلا للاصل من حيث هو اصل اقول فيه نظرا لان المتكلم من قوله لان الحال ثم ترجيح الذات
على الوصف ولا كلام فيه وانما الكلام في وصفين احدهما وصف ذاتي والاخر وصف عارض
كما يدل على سياق الكلام فالاولى ان يقال ان الوصف العارض قد ينفك عن الذات و
يوجد الذات بغيره والوصف الذاتى لا ينفك فلا يوجد الذات بغيره وترجيح الوصف الذى
لا يوجد الذات بدونه ولا ينفك عنه على الوصف الذى ينفك ويوجد الذات بدونه ظاهرا
على هذا الاصل وهوان الترجيح بالوصف الذاتى اولى من الوصف العارض

قلنا في صوم رمضان ان يتأدى بنية قبل انتصاف النهار لا نذكر في احد يتعلق
بالعزيمة فاذا وجد في البعض من البعض تعارضاً فرجحنا بالكثرة لا بد من باب
الوجود ولم نخرج بالفساد احتياطاً في باب العبادات لا نترجم بمعنى في الحال فصل
ثم جلة ما ثبت بالحجج التي ذكرها سابقاً على باب القياس شيئاً

قلنا في صوم رمضان ان يتأدى بنية ثابتة قبل انتصاف النهار الشرقي لا بد ان يصوم رمضان ركن واحد بوحدة
اعتبارية شرعية حيث لا يقضى يتعلق صحة بالعزيمة والقصد والمراد البنية فان الصوم لا يصح بدون البنية
فلما وجد من العزيمة في البعض من البعض تعارضاً في البضآن فاما ان يفسد الكل واما ان يصح الكل
فلان من ترجيح احد ما على الاخر فالتأني ورحم الفاسد على الصحيح يصفه لعبادة فانها وصف يجب انفساد
حيث لم توجد بعدم البنية فالعبادة وصف عارض لا لاساسه المعروف لان الاساس لا يحسب للذات ليس
بعبادة بل صفة عبادة يجعل الله تعالى وهو امر خارج عن الاساس وقد قلنا الترجيم وصف ذاتي اقوى من
وصف عارض فرجحنا الصحيح الذي وجد فيه البنية بالكثرة اي بكثرة اجزاء الصوم لوقوع البنية في اكثر اقسامها
حيث في قولنا انما الترجيم بالكثرة ترجيم بوصف لان المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء
بحسب انما لو يجب بعض اجزائه والكثرة وصف بالكثير يقوم بحسب اجزائه فتكون صفاء ايتا لانه اي للكثرة
من باب الوجود اي ان وجودي فهو وصف اني يقوم بالكثير بحسب اجزائه ويمكن التوجيه بوجه آخر وهو ان
يرجع الضمير في قوله لا بد الى الترجيم بالكثرة كما هو الظاهر في المعنى ورحمنا بعض الصحيح بالكثرة لان هذا
الترجيم من باب الوجود اي بوصف اني لان الوصف العارض بمنزلة المعد في مقابلة الوصف الذاتي فيصح
اختصاص الوصف الذاتي بالوجودي هنا ترجيحاً لانه ذكر الضيق المقام ولم نترجم بالفساد الباء زائدة احتياطاً
في باب العبادات والمعنى لا نترجم الفاسد بالعبادة هنا كما نترجم جانب الفاسد في باب ما نزل العبادات للاحتياط فانه
لما اجتمع فيها جميع الفاسد وجميع الصحة يترجم تحت الفاسد احتياطاً اتفاقاً في التأني في الصوم ايضا يترجم الفاسد
الاحتياطاً وانما لم يترجم هنا جانب الفاسد لا بد ان يتأدى ترجيم الفاسد بالعبادة ترجيم بمعنى في الحال اي بوصف عارض
اذ العبادة في الصوم عارض كامل اتفاقاً في هذا المقام فانه من زواله لا قيام اعلم انه قد سبق ان موضوع علم اصول
علم المنهاج هنا هو الادلة لا بد ان لا يثبت الاحكام جميعاً انما افرغ للمع من حيث الادلة التي تثبت الاحكام شرعاً في حاشية
الاحكام فقال فصل ثم جلة ما ثبت بالحجج التي ذكرها سابقاً على باب القياس شيئاً في بيان قوله الحق
مذكرها سابقاً على باب القياس يفيد ان القياس لا يثبت شيئاً لانه مظهر لا يثبت فالحاشية
الادلة الثلاثة اعني الكتاب والسنة واجماع الامة يثبت شيئين احدهما

الاحكام المشروعة وما يتعلق بها لاحكام المشروعة وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب لتكون وسيلة اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام فانواع اربعة حقوق الله تعالى خالصة

الاحكام المشروعة اى التكليفية كالحل والحرم والندب والكره وسياطك والوضوح انشاء الله تعالى والثانى ما يتعلق بالاحكام المشروعة وهو الاحكام الوضعية كالحكم بالسبية والشرطية فانه يبحث المصنف في القسم الثانى عن السبب العلوى والشرط والعلامة والبحث من ههنا القسمين بحث عن المحكوم به اعنى فعل المكلف بعد ذلك يبحث المحكوم عليه هو المكلف كما يبين للمصنف في فصل العقل والاهلية والاولى المقرضة عليها وتلك الامور من خواص المكلف التى يبحث عنها فى هذا العلم ووجه الضبط ان الحكم الذى هو من صفات فعل المكلف من الوجوب الفرضية والحرمة والكرهية يحتاج الى احكام وهو الله تعالى لا العقل والى المحكوم عليه هو المكلف والى المحكوم به وهو فعل المكلف ولما كان يرد ان الثبوت للاحكام ما يتعلق بالاحكام لما كان هو الادلة الثلاثة لا القياس فلم يأتى البحث عن هذه الجملة بالقياس حيث ان المصنف بهذا البحث بعد القياس دفعه وقرله وانما يصح التعليل للقياس بعد معرفته هذه الجملة وعلى الاحكام وما يتعلق بها لاحكام فالحقناها اى هذه الجملة بهذا الباب اى بباب القياس حيث جئنا بعد القياس لتكون معرفته هذه الجملة وسيلة اليه اى الى القياس بعد احكام طريق التعليل ببيان شروط القياس وحكمه وبيان الفرق بين العلة الموثرة والطرديّة وبين المعارضات والتزجيم والحاصل ان البحث من هذه الجملة تنمى لبحث القياس لان القياس لتدعية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه لوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الجملة فلذا اهدنا بالبحث عن هذه الجملة بعد القياس كما اوردنا سابقا تحت شروط القياس وحكمه والعلة الموثرة والطرديّة والمعارضات والتزجيم فلا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس فكان ينبغي ان يقدم القياس كاتقدم الوسائل على المقاصد لانا نقول القياس حجة من حجج الشرع فربما ان يقدم على هذا البحث ويلحق بالحجج الثلاثة ولانه لما قلنا هذه الجملة تنمى لبحث القياس فاندفع هذا السؤال لان المتمة انما يذكر بعد ما هو متمة له وان كانت معرفة المتمة وسيلة اليه فانهم اما الاحكام فانواع اربعة المراد بالحكم المحكوم به اى فعل المكلف الحكم بمعنى الخطاب لعمامة هو الايجاب التزم ونحوها والذى بمعنى اثر الخطاب هو الوجوب والحرمة فهذه التقسيم انما هو لفعل المكلف لا لاهل الذين المعنيين كمالا يخفى على العاقل لنوع الاول حقوق الله تعالى خالصة وهو ما يطلب رعاية بجانب الله تعالى من حيث الامتنال الامر بلا رعاية بجانب العبد وقيل ما يتعلق به نعم العام كعظيم الكعبة فان نفعه عام للناس باعتمادها باها قبله وكبرمة الزنا يتعلق بها عموم النفع من سلامة الانساب

وَحُقوق العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب كحد
الزندق وما اجتمعا فيه وحق العبد فيه غالب كالقصاص وحقوق الله تعالى
ثمانية انواع عبادات خالصة كالايمان والصلوة والزكاة ونحوها وعقوبات
كاملة كالحد ودو عقوبات قاصرة ونسبها الجزية وذلك مثل حرمان الميراث
بالقتل وحقوق دائرة بين الامر بين وهي الكفارات

وسلامة النفوس من الهلاك بسبب نزاع الزناة وارتفاع السيوف فيما بينهم كما نشاهد في زماننا
من حكومتنا النصارى خذلهم الله وهذا النوع انما نسب الى الله لظهور خطره وعموم نفعه وتطهيره تعالى
..... وهذا النوع يتنعم بشئ فلا يجوز ان يكون شئ قتاله بهذا الوجه
ولا يجزئ التحليل لان الكل سواء في ذلك والنوع الثاني في حقوق العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة
خالصة كمتعال الخير ولهذا يباح باباحة المالك والنوع الثالث ما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى
فيه غالب كحد الزندق فان فيه حق الله تعالى من حيث انه جزاء لما في الله تعالى عن من هتك حرمة العفيف
الصالح وحق العبد من حيث يزول به عار الزندق ولكن حق الله تعالى فيه غالب حيث لا يجزئ الا ارتداد العوفي
وعند ذلك اقمى حق العبد غالب فيه فيجوز الا ارتداد العوفي عندة والنوع الرابع ما اجتمع فيه وحق العبد فيه غالب
كالقصاص فحق الله فيه نجات العالم عن القتال والفساد وحق العبد في عدم نفسه ولكن حق العبد
فيه غالب حيث يجزئ الا ارتداد العوفي فيجوز الاحتياض عنه بالمال وحقوق الله تعالى ثمانية انواع النوع الاول
عبادات خالصة لا يخالطها معنى العقوبة والمؤنة كالايمان وهو اصل لعبادات حيث لا يصح عبادة به دونه
والصلوة وهي بعدد الايمان افضل لعبادات ولذا قيل انما عماد الدين ومن تركها متعبدا فقد كفر والزكاة
التي تتعلق بنعمة المال شكر الله ونحوها كالجهاد والصوم والحج والنوع الثاني عقوبات كاملة كالحد ودو عقوبات
كاملة الزجر حيث لا يجازى به دة غالباً والنوع الثالث عقوبات قاصرة في الزجر ونسبها الجزية والحجاء
قد يطلق على العقوبة كقوله تعالى جزاء بما كسبوا وقد يطلق على الثواب كقوله تعالى جزاء بما كانوا
يعملون فلفظ العقوبة تسمى بالحجر لانه يحصل الفرق بين الكامل والقاصر وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل فان الجزاء الكامل فيه هو القتل وحرمان الميراث قاصر عنه ولهذا اثبت بالقتل الخطاء
ولو كان كاملاً لم يثبت به كالقصاص والنوع الرابع حقوق دائرة بين الامر بين اي العبادات والعقوبة وهي
الكفارات فان فيها معنى العبادات من حيث يتادى بما هو محض عبادة كالصوم والصدقة والاعتاق
والاطعام ولا تجب على من هو ليس باهل للعبادة كالكفار وفيها معنى العقوبة لا تخلفها الا الجزية

وعبادتها فيها معنى المونة حتى لا يشترط لها كمال الاهلية فهي صدقة الفطر ومونة فيها معنى القرية وهو العشر ولهذا لا يبتدأ على الكافر وجاز البقاء عليه عند محمد ومونة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدأ على المسلم وجاز البقاء عليه وحتى قائم بنفسه

على افعال عمرته صدرت عن العباد لم تجب ابتداء كسائر العبادات ولذا لم يثبت كفارات لانها استارات للذنب ولكن بجمة العباد غالبة فيها عندنا الا في كفارة الظهار لانه منكر من القول فزود الزعم الخامس عبادتها فيها معنى المونة اي المحنة والاعمال وهي فعول من ماتت القوم ما تمت اذ عطلت مؤنتهم اي ثقلهم وقبل هي مفعلة من الاكل بمعنى الخمر والعدل لانه ثقل على الانسان او من العين وهو التحب الشديد والاصح هو الاول كذا في المغرب والعصا حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو العقل والبلوغ نظرا الى معنى المونة لان كمال الاهلية انما يشترط لما هو عبادة محضة فهي صدقة الفطر لجمة العبادتها فيها كونهما الحرة للصيام عن اللغو والرفق ولهذا سميت في الشرع صدقة ويشترط النية في اداها فكيف لا يعبر بدن النية كسائر العبادات ويجب صرفها الى مصارف الصدقات ووجوبها على الانسان بسبب راسل الخيرة كون الراس فيه مبيدا بل على ان فيها معنى المونة كالنفقة ولكن لما كان معنى العبادتها فيها ظاهرا قلنا عبادتها فيها معنى المونة ولما لم يوجب على الصبي الجزون عند حين كسائر العبادات وانتم السادس مؤنة فيما معنى القرية وهو العشر فانت في نفس مؤنتها الارض التي يزرعها اذ لم تنفك اطلاقا عن الارض عند السلطان ولكن فيه معنى العبادات حيث لا يجب ابتداء الا على المسلم ويعبر في مصارف الزكاة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع فكان معنى المونة فيها مصلا ومعنى العبادات تبع ولهذا اي بسبب ان فيه معنى القرية لا يبتدأ على الكافر كما لا يبتدأ كسائر العبادات لان ليس باهل للعبادة وجاز البقاء عليه بان ملك الذي ارضه عشرة المؤمنين فيبقى عليه العشر كما كان عند محمد عتبار المعنى للمونة فان الكافر اهل للمونة والنوع السابع مؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج فانت في نفس مؤنتها الارض التي يزرعها حتى لو منع لاستولى منها الارض يغطيها الاخر ولكن فيه معنى العقوبة ولذلك لا يبتدأ على المسلم والمسلم ليس باهل للعقوبة والذل في الابتداء ولكن لما كان معنى المونة فيها اصلا والمسلم اهل للمونة جاز البقاء عليه حتى لو اشترى مسلم من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراجية فوخذ الخراج منه دون العشر رعاية لمعنى المونة والنوع الثامن حتى قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمت العبد شيء منه حتى يجب عليه اداؤه بل استبقاه الله تعالى لاجل نفسه وقول السلطان الذي هو خليفة في الارض اخذها وقبضته

وهو خمس الغنائم والمعادن فأنحق وجب لله تعالى ثابته بنفسه بناء على أن
الجهاد حقه فصار المصائب به لكل لكنه أوجب أربعة أخماسه للغنائم منتهية
فلم يكن حق الزمان أداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان
أخذه وقسمته ولهذا يجوز نأصرفه إلى من استحق أربعة أخماس من الغنائم
بخلاف الزكوة والصدقات وحل لبني هاشم لأنه على هذا التحقيق لم يصرف من
الأرض أساخ وأما حقوق العباد فانها أكثر من أن تحصى وأما القسم الثاني فاربعة
السبب والعلة والشرط والعلامة

وهو خمس الغنائم والمعادن فأنحق وجب لله تعالى ثبت لم تعالى إلا حق واحد فيه ثابته بنفسه
أي حال كون ذلك الحق ثابته بنفسه من غير تعلقه بشئ من المكلف بناء على أن الجهاد حقه فأنه اعتراف
لدينه وفيه نفع للعالم فصار المصائب به أي الحاصل بالجهاد وهو مال الغنيمة له كله لكنه أوجب
أربعة أخماسه للغنائم منتهية من غير استحقاقه فيه فانهم عبيد له ولا حق للعبدين ما يجعل لمولاه فلم
يكن الخمس حق الزمان أداؤه طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان الذي هو خليفة
في الأرض أخذه وقسمته ولهذا أي لأن المصائب في الجهاد حق ثابت بنفسه ولم يجب علينا بطريق
الطاعة يجوز نأصرفه إلى من استحق أربعة أخماس من الغنائم فان من الغنائم من يحتاجه يجوز صرف
الغنائم إليه وكذلك يجوز صرفه إلى ابنائهم وأبائهم ولو كان الخمس حقاً غير ثابت بنفسه بل كان أداؤه
طاعة على الغنائم بطريق الطاعة مثل الزكوة لم يكن صرفه اليهم كمال يجوز صرف الزكوة إلى من أداها
وإن اقتصر واليه أشار بقوله بخلاف الزكوة والصدقات حيث لا يجوز صرفها إلى من أداها وإن اقتصر وحل
لبني هاشم لأنه على هذا التحقيق لم يصرف من الأوساخ عطف على قوله يجوز فإن الخمس إذا صار بهذا
التحقيق حقاً ثابته بنفسه لم يصرف من الأوساخ الناس مثل الزكوة فيجوز لبني هاشم ولا يجوز الزكوة فهذا
الاقسام كانت لمحقوق الله تعالى وأما حقوق العباد والخاصة لهم فانها أكثر من أن تحصى فخصنا الذين
وبدل ثلثه والمقصود ملك البيع والتمن وملك الطلاق والكاه وغير ذلك في الرغ من بين القسم الأول
وهو الأحكام شرع في القسم الثاني وهو ما يتعلق بالأحكام فقال أما القسم الثاني فاربعة السبب والعلة والشرط
والعلامة متوجها للضبط أن كان داخل في الشيء فهو كذا والأذن كان مؤثراً فيه فعملت ولا فان كان
موصلاً إليه فحلت فبسبب الأذن كان توقف الشيء عليه فشرط والأذن علامة ولما كان الركن لإطلاق الشيء وهو
الحكم لم يعتبر في متعلقات الأحكام فلم يبق إلا أربعة أقسام والسبب في اللغة اسم لما يتوصل به إلى المقصود وإن أسمى

أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً إلى الحكم من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معاني العلل لكن يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف إلى السبب وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه

الطريق سبباً لأنه يتوصل به إلى المقصود في اصطلاح الأصوليين ما بيننا للمصنف قوله أما السبب الحقيقي فما يكون طريقاً للوصول إلى الحكم أي مفضياً إلى الحكم في الجملة واحترز من العلامة فإنها لا تنضی إلى الحكم بل هي دالة عليه عن سبب مجازي فإنه لا يكون طريقاً إلى الحكم كاليمين بانه فانه سبب مجازي للكفارة من غير أن يضاف إليه وجوب ولا وجوباً للحكم واحترز من القيد عن العلة لأن الحكم يضاف وجوبه إلى العلة لكونها مؤثراً فيه ولا وجوداً ولا يضاف إلى وجود الحكم كما يضاف إلى الشرط فاحترز من القيد عن الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل بوجه من الوجوه أي لا يكون له تأثير في وجود الحكم أصلاً ولا بواسطة ولا بغير واسطة إذ لو كان كذلك لم يكن سبباً حقيقياً بل سبباً كشمعة العلة أو سبباً في معنى العلة والكلام في السبب الحقيقي كما عرفتم قوله السبب الحقيقي واحترز من أن هذين السببين ولما كانا يترجمان السبب الحقيقي هو الذي لا يتخلل بينه وبين الحكم علة أصلاً دفعه بقوله لكن يتخلل بينهما أي بين السبب وبين الحكم علة لا تضاف تلك العلة إلى السبب المذكور إذ لا تضاف العلة إلى السبب والحكم مضاف إلى العلة فيكون ذلك السبب علة العلة ويسمى سبباً في معنى العلة فيكون سبباً حقيقياً أعلم أن السبب أربعة أقسام سبب حقيقى وسبب مجازي وسبب له شعبة العلة وسبب فيه معنى العلة وهذا التعرف إنما كان لسبب حقيقى فكما احترز عن العلة والشرط والعلامة كذلك احترز عن الأسباب الثلاثة ولما رأى المصنف الرابع هو بعينه السبب المجازي وعدل المجازي من الأقسام ليس مستحقاً قسم السبب بل ما فيه معنى العلة وإلى ما ليس كذلك وسمى الثاني سبباً حقيقياً ولما رأى أن اليمين وكذا التخليق سبب الكفارة والمجاز ليس بسبب حقيقى ولا سبباً في معنى العلة قال فلما ألبين لم أي هذا السبب مجازي وهو قسم ثالث كما سيأتي تحقيقه وذلك مثل دلالة السارق على مال إنسان ليسرقه من دلالة السارق على مال رجل ليسرقه ففرق السارق بدلالة أنه سبب السرقة لا أنها تنضی إلى من غير أن تكون موجبة له لا تأثير لها في فعل السرقة ولكن تغلغل بين الدلالة وبين السرقة علة وهي فعل السارق المحترز من تلك العلة لا تضاف إلى الدلالة إذ من دلالة أنه ليسرق السارق لا محالة بل قد لا يسرق بوقفه أسه على تركه السبب يضاف إلى الحكم فالسرقة لا تنضی إلى الدلالة فلا يضمن الدليل شيئاً لأنه صلب سبب محض وأما دلالة الحرم على صيد فلا تنضم لها سبب بل جارية إذا أكره من يزول بها وإنه بالاحترام التزم الأمان ومن الصيد إنما كان باختلافه من أعين الناس فإذا لحق

فان اضيفت الى السبب صار للسبب حكم العلة وذلك مثل قود الدابة وسوقها
هو سببها يتلف بها لكن في معنى العلة فاما اليمين بالله تعالى فهي سبب
للكفارة يجوز او كذلك تعليق الطلاق والعتاق بالشرط لان ادنى درجات
السبب ان يكون طريقا واليمين تحقق للبر وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة
ولا للحرز او لكنه يحتمل ان يؤل اليه فهي سبب مجازا

اول ذلك الامر فمعه ان لا يضمن قيمته كالمودع اذا حل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا للحفظ
المتعم وعلى هذا لا يضمن من سعى على سلطان ظالم في حق رجل فغرم لسلطان بغير حق ولكن افقشنا تحت
التخرون بالضمن بخلفية السعاة في حق الزمان وكثرة الظلم والعدوان فان اضيفت العلة المتعذلة
بين السبب والحكم الى السبب صار للسبب حكم العلة في اضافة الحكم اليه لان الحكم مضاف الى العلة
والعلة الى السبب فكان السبب علة العلة فلا يكون سببا حقيقيا حتى لا يضاف اليها الحكم وذلك مثل
قود الخبث وسوقها هو كل واحد من السوق والقود سبب ما يتلف بهما اي بالدابة وبطيها في حالة السوق
والقود لكنه اي كل واحد من السوق والقود ليس سببا حقيقيا بل سبب في معنى العلة لانه قد تخللت
اليمين والقود والسوق والتلف وهو فعل الدابة لكنه مضاف الى القود والسوق لان الدابة في فعلها مجبور
بالخصوص فان كانت لها سائق او قائد فالعلة لا تصلح لان يضاف اليها الحكم فلا بد ان يضاف الى علة العلة
وهو السبب هذا فيما يرجع الى بدل الحل وهو ضمان الدية والقيمة وما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا يكون
الحكم مضافا الى علة العلة فلا يحرم عن الميراث ولا يجب عليه القصاص ولا الكفارة فلما اليمين بالله تعالى بان
يقول الله لا فعلن كذا فهي سبب للكفارة مجازا وكذلك في مثل اليمين بالله تعالى اليمين بغير الله تعالى وهي
تعليق الطلاق والعتاق بالشرط بان يقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حريمي سببا مجازا للحرز او لانها
سببان حقيقيان للكفارة والمجاز لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وعلى درجات ان يكون
السبب مع كونه طريقا شيها بالعلة او يكون في معنى العلة واليمين سواء كانت بالله او بغيره تحقق للبر
ذلك انه شرط لا يكون طريقا للكفارة في اليمين بالله ولا للحرز في اليمين بغير الله لانه مانع من المبحث وسدونه
لا تجب الكفارة ولا ينزل الحرز لكنه نهي اليمين وتذكير الضمير على تاول التحلف يحتمل ان يؤل اليه ان يضمن
الى الحكم عند زوال المانع فهي اليمين سببا مجازا باعتبار ما يؤل اليه كالتبعية الغيب ثم كما في قوله تعالى اني
ارضى اعصم ثمرا والحاصل ان تعليق الطلاق والعتاق بالشرط قبل وقوع المعلق عليه يسمى سببا مجازا
والعلاق انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وليس بسبب

وهذا عندنا والشافعى جعله سببا هو في معنى العلة وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما أخلافا للزفر وتبين ذلك في مسألة التخيير هل يبطل التعليق فعندنا يبطله لأن اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من أن يصير البر مضمونا بالجواز

بسبب حقيقى اذ لا يفيض الى الحكم الذى هو الجواز المرتب عليه بان لا يقيم المعلق عليه والسبب التحقيقى يفيض الى الحكم ولكن اليمين بالله ثم اذا وجب المعلق عليه يصير ذلك اياها على حقيقة بخلاف اليمين بالله تعالى ولهذا افرخ المصنف اليمين بالله عن تعليق العتاق والطلاق بالشرط وهذا عندنا والشافعى جعله اى اليمين بالله تعالى والتعليق سببا هو في معنى العلة فانه اذا وجب المعلق فالحجب للكفارة ليس الا باليمين ولكن اذا وجب المعلق عليه فالحجب الجواز ليس الا بالتعليق وهذا معنى العلة ولكن لما كان الشرط مانعا من انعقاد العلة ولهذا يتاخر الحكم الى وجوب الحجب المعلق عليه قلنا انه سبب في معنى العلة ونحن لا نجعله سببا حقيقيا فضلا ان يكون فيه معنى العلة بل عندنا جواز محض يشبه الحقيقة واليه اشار بقوله وعندنا لهذا الجواز شبهة الحقيقة حكما اى باعتبار كونه علة حقيقة من حيث الحكم كذا قيل والادجين يقال يشبه الحقيقة باعتبار ان اليمين سواء كانت بالله او بغيره اعم فاشطت للبر واذا ايفوت البر لم يزم الكفارة والجواز فصل البر مضمونا بالجواز فصل البر مضمون البر وهو الكفارة والجواز شبهة الثبوت في الحال اى قبل فوات البر فحصل لليمين شبهة الحقيقة فكان اليمين هى سبب حقيقة الجواز والكفارة فانهم خلافا للزفر لان عندنا وجب محض خالى عن شبهة الحقيقة فمن ههنا بين الا فرط الذى ذهب اليه الشافعى وبين التعريف الذى قال به زفر وتبين ذلك اى سأل بالخلاف وثمرته في مسألة التخيير هل يبطل التعليق والتخيير تفصيل من قولهم ناجزنا جزاى نقذ يقذن واصله التجهيل وصورته ما اذا قال الامر تمان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ثم طلقها ثلاثا من غير معلقة بالشرط فتزوجت بزوجه اخرى ودخل بها وطاقها ثم نكحت بالزوج الاول ثم دخلت الدار فعندنا يبطل ماى التخيير يبطل التعليق السابق عندنا فبدل خول الدار لم تطلق عندنا فانفوت التعليق بالتخيير وتطلق عند زفر لان عنده قوله انت طالق وقت التعليق محض ليس له شبهة الحقيقة بناء على اصله فلا يطلب محلا موجودا يقوم به نعم لا بد من المحل عند نزول التعليق بوجوب الشرط حتى يقيم الطلاق في ملكه فاذا زال المحل بالتخيير التلك لم يبطل التعليق فاذا نكحت بالزوج الاول ووجد المحل ثم دخلت الدار يقع الطلاق بوجود الشرط ودلنا ما بيننا المصنف بقوله لان اليمين شرعت للبر اى لتحقيق المحلوف عليه من الفعل او الترك فانه قبل الحلف كان مساوى الطرفين فاذا حلف ترجح احد الجانبين وتاكد تحققه باليمين فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجواز بمعنى انه لو فوات السبب

له القائل
صاحب غاية
المتحقق

واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار لما ضمن به البر للحال شبهة الوجوب
كالغصوب مضمون بقيمته فيكون للغصب حال قيام العين شبهة
إيجاب القيمة وإذا كان كذلك لم يبق الشبهة إلا في محله كالحقيقة لا تستغنى
عن المحل فإذا زادت المحل بطل

لزم الجزاء في العين بغيره تعالى كما يلزم الكفارة في العين بأمره عز وجل تحقيقا لما هو المقصود من العين
من العمل والمنع والخاص بالبر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر
إذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون وهذا تفسير قوله صار لما ضمن به البر للحال شبهة
الوجوب والباء في قوله بمصلة الضمان والتضهير يرجع إلى الموصول والبر هنا على ضمن واللام في
الحال بمعنى في والوجوب بمعنى الثبوت والمعلق صار لما ضمن به البر وهو الجزاء إما كالاختصاص والطلاق كان
البر يضمهما شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر ثبت أن العين سبب مجازي للجزاء والكفارة و
ولكن ليست بسبب محض بل لها مشأمة بالسبب الحقيقي كالغصوب مضمون بقيمته بعد الفوات يكون
للاغصب حال قيام العين المضمونية في يد الغاصب شبهة إيجاب القيمة وإن لم يكن القيمة حال قيام
العين واجبة على الغاصب لا يمكن أن يرد للغصب وبينه ولكن للغصب في ذلك الوقت شبهة إيجاب
القيمة حتى يصح الإبراء عن القيمة والعين والكفالة بما حال قيام العين المضمونية في يد الغاصب
فلو لم يكن القيمة ثبوت بوجه لما احتج هذا الأحكام كما لا يصح قبل الغصب وهذا الجملة تأكيد لما قبلها
وإذا كان كذلك أعا إذا ثبت أن العين سبب مجازي ولكن لها مشأمة بالحقيقة فكما لا بد تحقيقا للثبوت من
الحل كذلك لا بد منه شبهة ولهذا الإيثار شبهة النكاح في غير النساء وذلك لأن معنى الشبهة قيام
الدليل مع تحققت الدلول لما نعت ويمتنع ذلك في غير المحل فلا يوجد شبهة النكاح في الرجال وهذا معنى
قوله لم يبق الشبهة إلا في محله أي في محل السبب والتضهير يرجع إلى شبهة كالحقيقة لا تستغنى عن المحل
فإذا زادت المحل بتفجير الثلث بطل التعليق الذي كان له شبهة الحقيقة وحاصل هذا الاستدلال أن
التعليق وكن العين وإن لم يكن سببا حقيقيا ولكن لها مشأمة بالسبب الحقيقي والسبب الحقيقي
يقضي المحل فكن شبهة في المسئلة المذكورة إذا علن الطلاق بدخول الدار ثم طلقها لثلاثا تنجز الم مبق
المحل وإذا لم يبق المحل بطل التعليق أيضا وزعم الم لم يتنبه على هذا وقاس على ما إذا علن طلاق المطلقة
الثلث أو الإخضية بالملك بأن قال لها إن كنتك فأنت طالق فيقسم الطلاق بعد النكاح وهذا لم يكن
الحل موجودا البتة فلا يقع الطلاق في المتنازع فيما دلى لوجود المحل فيه انتهاء فأجاب المع

على أي غيبة
أهمية الحقيقة
- ٢٥٢ -

بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل
لأن ذلك الشرط في حكم العلل فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه
وأما العلة فهي في الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم ابتداءً وذلك
مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

عنه بقوله بخلاف تعليق الطلاق بالملك فإنه يصح في مطلقة الثلث وإن عدم المحل لأن ذلك الشرط
في حكم العلل لأن العلة للطلاق إنما هو الملك له وهو يستلزم من النكاح فالشرط الذي علق به الطلاق
وهو النكاح في قوله أن نكحتك فأت طالق علة العلة للطلاق فصار في حكم العلة وصار قوله أن نكحتك
فأت طالق بمنزلة قوله أن اعتقتك فأت حررتك فالتعليق الحكم بعين العلة يبطل حقيقة الإيجاب لعدم
العائنة فإن قال لعله أن اعتقتك فأت حررتك كان باطلاً فالعقلان ياهون حكم العلة يبطل شبهة
الإيجاب فصار ذلك أي كون هذا الشرط في حكم العلل معارضا لهذه الشبهة السابقة على ما على تحقيق
الشرط والشبهة السابقة على تحقق الشرط وهي ثبوت السببية للعقل قبل تحقق الشرط ووقوع المجزاء
يقضى بوجود المحل كما هو تقريره وكون ذلك الشرط في حكم العلل يقتضى بطلان الإيجاب أي بطلان الحكم
لأن الحكم لا يوجد قبل علة كما هو تقريره أنفاً وبطلان الحكم يقتضى عدم المحل فلا وقع التعارض بين إقضاء
المحل وعدم إقضاء في قوله أن نكحتك فأت طالق لم يشترط قيام المحل وبقي التعليق سالماً ما وجد
الشرط وهو النكاح وقم الطلاق لا محالة فقياس زفر على هذا المستلزم لقياس مع الفارق ولما علة
فهي في اللغة هذا البعض اسم لعارض يتغير بوصفه المحل لعروضه لا عن اختياره كالمريض فإن المحل
يتغير به من وصفه القوة إلى الضعف وقيل هي ما يؤثر في أمر من الأمور سواء كان ذاتاً أو صفة وسواء أشر
في الفعل والترك كما يقال عجز زيد علة لخروج عمر وفي الشريعة عبارة عما يضاف إليه وجوب الحكم
واحتراز به عن الشرط فإن الشرط يضاف إليه وجود الحكم من حيث وجوده ولا يضاف إليه وجوبه
ابتداءً أي بلا واسطة واحتراز به عن السبب العللة وعلة العلة لأن الحكم بهذه الأمور لا يثبت بلا واسطة
وذلك مثل البيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص فكل واحد من البيع والنكاح والقتل علة
للملك والحل والقصاص وكل واحد يثبت بكل واحد ابتداءً بلا واسطة وهذا التعريف شامل للعلل
الموضوعة كالبيع والنكاح والقتل والعلل المستنبطة بالاجتهاد أعلم الله اعتباراً في حقيقة العلة ثلاثة أمور
الأول أن تكون في الشرع موضوعة للحكم ويضاف لك الحكم إليها بغير واسطة ومعنى إضافة الحكم إلى العلة ما يفرم
من قولنا قتله بالرمي وعن الشارع الثاني أن تكون مؤثرة في الثبات ذلك الحكم والثالث أن يثبت الحكم بوجودها

له قال بعض
الافضل لم أر
بناي شيء ان
يكون العقل صكاً
بان هذا الحكم ثابت
به وهو شرط أو شرطاً
أقول المراد بتأثير
الشيء في الحكم
الشارع أي ما
بموجب فوجد أو
جنساً فغيره في
الشيء الآخر أو

في
القول
في

وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معا وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا فإذا تراخى الحكم لما نرى كما في البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار كان علتهما معاً ومعنى لإحكام

مختلفان غير فصل فاقى وهو لا ينفصل الأول لعلنا ساءوا بالكل العلة معنى والثالث العلة حكماً فإذا وجدت الأوصاف الثلاثة في شيء واحد كان علته كاملة تامة وإن وجد البعض دون البعض كان علة ناقصة وإن لم توجد واحدة منها فهو ليس بعلة فاعتبار الأمور الثلاثة يحصل سبعة أقسام الأول ما يكون اسماً ومعنى حكماً أو اثنين ما يكون اسماً فقط والثالث ما يكون معنى فقط والرابع ما يكون حكماً فقط والخامس ما يكون اسماً ومعنى لإحكام أو السادس ما يكون اسماً وحكماً لا معنى وأسابيع ما يكون معنى وحكماً لا اسماً وليس من صفة العلة الحقيقية التي توجد فيها الأوصاف الثلاثة تقدمها على الحكم بل الواجب اقتراهما معاً وذلك كالاستطاعة مع الفعل عندنا لا خلاف في تقدم العلة على المعلول بحسب الذات ويسمى هذا التقديم تقدمها ذاتياً ولا في مقارنته العلة العقلية التامة لمطلوبها بالزمان كيلا يلزم التخلف وإنما الخلاف في العلل الشرعية فالمحققون على أنها مثل علل العقلية في اشتراط المقارنة وعدم تأخر الحكم عنها تأخراً مائياً كالاستطاعة مع الفعل فإن الاستطاعة التي هي قدرة توجد الفعل مجاً تدارن الفعل ولا يتأخر الفعل عنها تأخراً مائياً بعد جهوارا هل المستفاد أن يجب لاقتراح في العلة الشرعية مع الحكم عندنا قسماً عليها في استدلال المحققين عليه بأنه لو جاز التخلف لما حكم الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم ورجى بطل غرض الشارع من وضع العلة للأحكام والاستدلال بأن الأصل اتفاق الشارع والعقل ضعيف ذهب بعض شافعية مثلاً إلى بطلان هذا الفصل غير أنه لا فرق بين العقلية والشرعية فيجوز تأخر الحكم عنها في الشرعية عندهم ولا فرق للمعنى هذا شرع في بيان أقسام العلة فقال فإذا تراخى الحكم عن العلة لما نرى كما في البيع الموقوف وهو أن يبيع على غيبه بغير جازر ثم يبيع بشرط الخيار سواء كان الخيار للمشتري أو للبائع كان أي البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار لعلنا للملك اسماً لا نمنه موضوع للملك والمالك يضاف إليه ومعنى لأنه المؤثر في ثبوت الملك لأحكام الانفصال للملك عنه لأن الملك ثبوته متأخر إلى الأجزاء واسقاط الخيار أو معنى المدد وهذا مثلاً لقسم الخامس من الأقسام المذكورة فإن قيل في هذا القسم يلزم تخصيص العلل على تأخر الحكم عنها لما نرى قلنا إن الخلاف إنما هو في العلة الحقيقية بمعنى العلة اسماً وحكماً ومعنى وفيه نذكر أن لا تصور النزاع فيها وأجوابان الخلاف في تخصيص علل انما هو في الأوصاف المؤثرة في الأحكام لا في العلل التي هي أحكام شرعية كالعقود والنسوخ كذا فلا صاحب التلويح وفيه ما فيه وأما القسم الأول

له واطلاق
لفظ العلة على
بعض القسم
الاشترار أو
المهازل على الأقل
١٢

ودلالة كونه علة لاسباب المانع اذا زال وجبا لحكم به من الاصل حتى يستحق المشتري بزوائده وكذلك عقد الاجارة علة اسماء ومعنى لاحكامها ولهذا صرح بجعل الاجرة لكنه يشبه بالاسباب لما فيه من معنى الاضافة

فقد مر مثاله في قوله مثل البيع للملك والتكاح للحل والقتل للقصاص فان كل واحد من تلك الامور علة تاممة يوجد فيها اوصاف ثلاثة ولما كان يشبه بعض العلل بالاسباب لوجه التأخير ذكر اهل ميزانيتها وقال ودلالة كونه اي كل واحد من البيعين علة لاسباب المانع من الحكم اذا انزال باجارة للمالك واسقاط الخيار ومضى للدة وجبه لحكم به من الاصل يعني يثبت حكمه للملك بالبيعين المذكورين وقت العقد حتى يستحق اي المبيع المشتري بزوائده المتصلة والمنفصلة كالممن والولد والبن فثبت انه علة لاسباب لان السبب لا يستدركه الى الاصل ف

واعلم ان مشابهة العلة بالسبب مبنية على تحلل الزمن بين العلة والحكم وعدم استناد الحكم الى حين وجود العلة كما اذا قال في شعبان اجرتك الدار من غرة رمضان فالاجارة لا تثبت من وقت التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع للموقوف والبيع بشرط الخيار فان الملك فيها يثبت من وقت العقد حتى يملك المشتري المبيع بزوائده فكان هذا العلم يقتل زمان هذا عند صاحبه لتوضيح وكثير من المتأخرين واما عند فخر الاسلام واتباعه فمبني التشابه على انه اذا وجد ركن العلة ولم يوجد وصفها فترسخ الحكم في وجود الوصف مثل نصاب الزكاة في اول الحول فموجود ركن العلة وهو النصاب ولكن وصفها وهو النماء لم يوجد قبل حول الحول فلا يجب الزكاة ويتراخي الوجوب الى الحول فالنصاب باعتبار وجود الاصل علة يضاف اليها الحكم ومن حيث ان اجبال الحكم موقوف على الوصف المنتظر سبب طريق للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هي الوصف فيكون علة شبيهة بالاسباب بهذه الاعتبار وحاصلها ان ما ينضج الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة حقيقية والا فان كانت الواسطة علة مستقلة حقيقية فهو سبب محض والا فهو علة تشبه بالاسباب كذا في التلخيص فاحفظ هذا المقام فانه يتفعا فيما ياتي من الكلام وكذلك عقد الاجارة علة للملك المنفعة اسماء لا نودع له والحكم يضاف الى معنى لانه مؤثر فيه ولهذا صرح بجعل الاجرة قبل العمل لاحكامها لان حكمه موقوف على ما يقع من الاجل وفي الحال تلك المانع معدة متلا تصليح ان تكون محلا للملك فلا يكون عقد الاجارة علة حكما ولهذا اي تكون عقد اجارة علة ومعنى واسما صرح بجعل الاجرة قبل الوجوب كما صرح ادا الزكاة قبل تمام الحول لكنه يشبه بالاسباب لما فيه من معنى الاضافة

حق لا يستند حكمه كذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت علة اسماء ومعنى لإحكامها
لكن يشبه الأسباب وكذلك نصاب الزكوة في أول الحول علة اسماء لا نه وضع له ومعنى
لكونه موثراً في حكمه لأن الغناء يوجب المواساة لكن جعل علة بصفة الغناء فلما
تراخي حكمه أشبه الأسباب ألا ترى أنه إنما تراخي إلى ما ليس بمحدث به

حق لا يستند حكمه والحاصل أن عقد الأجرة مثال ثلث للقيم الخامس ولكن الفرق بين هذا المثال
والمثال السابق هو أن المثال الأول لا يشبه الأسباب كما سبق تقريره وعقد الأجرة يشبه الأسباب
لما فيه من الإضافات إلى وقت مستقبل كما إذا قال في شعبان أجرتك الدار من غرة رمضان يثبت المحكم
من غرة رمضان فلهذا الأجرة لما لم يثبت من وقت الانقضاء ولم يستند حكمها إلى وجود العلة حيث لم
يثبت من شعبان شأنتها بالسبب وقوع تخیل الزمان بينهما وبين الحكم كما يتخلل الزمان بين السبب
وحكمه وكذلك كل إيجاب مضاف إلى وقت مثل قوله أنت طالق عند هذا مثال ثالث له فهذا
الإيجاب علة اسماء لكونه موضوعاً للحكم المضاف إليه ومعنى لما فيه في ذلك الحكم لا حكمة لآخره إلى
الزمان المضاف إليه عدم ثبوت في الحال لكنه يشبه الأسباب لتخلل الزمان بين تعيين الحكم وعدم
استناده إلى وجود العلة من حيث لا يثبت الحكم من وقت التكلم بل من عند ذلك نصاب الزكوة في
أول الحول علة لوجوب الزكوة هذا مثال رابع اسماء لا نه وضع له أي لأن نصاب الزكوة موضوع للوجوب
شرعاً ولأن إضافات الزكوة إليه ومعنى لكونه أي النصاب موثراً في حكمه وهو الوجوب لأن الغناء يوجب
للمواساة أي الإحسان إلى الفقير والغنى أي اعتباراً بالنصاب فنصاب موجباً للمواساة التي يتحقق
في أداء الزكوة لكنه أي النصاب جعل علة بصفة الغناء الذي أقيم حوله لأن الحول مقامه مثل إقامة
السفر مقام الشقة كما ذكرنا لركوة في مال حتى يحول عليه الحول فلما تراخي حكمه أي حكم النصاب وهو وجوب الزكوة
إلى وجود الغناء وهو ليس بعلّة حقيقية لأنه نصف غير مستقل بنفسه أشبه النصاب الذي هو علة الأسباب
نعم لو لم يكن الحكم متأخراً إلى الغناء لكان النصاب علة من غير مشابهة بالأسباب ولو كان الغناء علة حقيقية
لحكمه لكان النصاب سبباً محضاً ثم اضمح مشابهة بالأسباب بوجهين أحدهما ما بينه بقوله ألا ترى
أنه إنما تراخي إلى ما ليس بمحدث به أعني الغناء الذي تراخي إليه الحكم ليس بمحدث أي ثابت بنفسه
النصاب لأن الغناء الحقيقي هو الدار والنسل واليمن في المعون وزيادة المال في التجارة والحكمي هو حوله لأن
الحول لا يحصل بنفسه لنصاب بل بسوم الساعة وعمل التجار وتغير الأسعار الحادث بصفة تعالى فلما تراخي
الحكم إلى ما ليس بمحدث به تأكد الانفصال بين النصاب وبين الحكم بما ينفصل وتحقق الشبهة بالسبب

والى ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراجخا الى وصف لا يستقل بنفسه اشبه
العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والتماء وصف ومن حكمه
انه لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا بخلاف ما ذكرنا من البيوع

اقول فيه بحث اذ لو كان ذلك علة لاجب نفس السببية لاشبهها قلنا اخل بعض الفضلاء هذا الكلام
والكلام الا ان الذى هو دليل ثان على انه لا دليل واحد بان يقال تراخى حكم النصاب الى ما ليس بمحدث
به وهو التاء الذى ليس بعلة مستقلة للحكم لا توصف لا يستقل بنفسه فيكون النصاب علة شيئا
بالسبب نعم لو كان التاء علة مستقلة لكان النصاب سببا حقيقيا فانهم والثاني ما بينه بقوله والى
ما هو شبيه بالعلل يعنى التاء الذى تراخى اليه الحكم شبيه بالعلل وليس بعلة مستقلة كما مر فلما
لم يكن علة مستقلة كان النصاب شيئا بالسبب لا مباحثا حقيقيا اذ لو كان التاء المتوسطة علة
حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا كما بينا فى دلالة السارق ولما كان يتوهمان المتوسط بين
النصاب والحكم هو التاء الذى ليس بعلة حقيقية فتردد النصاب بين ان يكون علة يشبه السبب وسببا
يشبه العلة لان المتوسط اذا يكون علة حقيقية يكون الاول سببا محضا كما علمت فى دلالة السارق واذا
يكون المتوسط ما ليس بعلة حقيقية ولا يشبهها بالعلل كان الاول علة حقيقية واذا كان المتوسط ما ليس
بعلة ولكنه يشبه العلة فتدد الاول بين الامر من المذكورين فلم قلنا ان النصاب علة يشبه السبب ولم نقولوا
بالعكس فنفع المصم بقوله ولما كان الحكم متراجخا الى وصف لا يستقل بنفسه وهو التاء اشبه
النصاب بالعلل ولو كان التاء مستقلا بنفسه لكان النصاب سببا حقيقيا ولما لم يكن مستقلا لم يكن
النصاب سببا حقيقيا فلما حال اشبه العلل وكان هذه الشبهة غالبا لان النصاب اصل والتاء
وصف يعنى شبهة العلة للنصاب من جهة نفسه شبهة السبب من جهة توقف الحكم على التاء
الذى هو وصفه وتابع له فتخرج الشبهة التى حصل من جهة نفسه على شبهة التى حصل من جهة
وصفها فتخرج الاصل على الفرع قلنا ان النصاب علة يشبه السبب لا العكس ومن حكمه اى حكمه النصاب
الذى هو علة يشبه السبب ان لا يظهر وجوب الزكوة فى اول الحول قطعا وقوله قطعا اذ اخل فى
التفى والحاصل ان النصاب لما صار علة شبيهة بالسبب وتأخر حكمه الى وجود التاء لا يمكن
القول بوجوب الزكوة فى اول الحول بطريق القطع لغوات وصفه التاء اذ العلة الموصوفة
يصف لا يعمل بدون الوصف بخلاف ما ذكرنا من البيوع فان العلة للملك وهى البيوع
بنفسه ووصفه فى البيوع الموقوف والبيع بشرط الخيار ولكن حق المالك والتعليق

له اى الامر
المتصل

ولما أشبه العلل وكان ذلك أصلاً كان الوجوب ثابتاً من الأصل في
التقدير حتى صرح التجميع لكنه يصير زكاة بعد الحول وكذلك مرض الموت
علة لتغير الأحكام اسمها ومعنى ألا أن حكمه يثبت به ووصف لا اتصال
بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة

بالشرط كأنها مانعة لثبوت الحكم وهو الملك فلا زال المانع ثبت الحكم من حين العقول لما أشبه النصاب
العلل وكان ذلك أى النصاب أو شبه العلل أصلاً والتماء فرعاً ووصفاً لا يستقل بنفسه كما مر
تقريره كان الوجوب أى وجوب الزكاة ثابتاً من الأصل في التقدير لأن التمام وصف لا يستقل
بنفسه بل بالنصاب فلما ثبت استند إلى أصل النصاب وصار من أول الحول متصفاً بحول كشيخة
تبقى على الأرض بمائة سنة فيكون الموصوف بهذا المقام بعد ثبوتهم من أول ما ثبتت فلما استند
التماء إلى النصاب من أول الحول سنة لوجوبه لذى كان موقفاً على التمام إلى النصاب أيضاً من أول الحول
حق صرح التجميع أى تجميع الزكاة قبل تمام الحول لوجود أصل العلة لكنه أى التجميع يصير زكاة بعد الحول
لعدم وصف العلة في الحال فإذا تم الحول ونصابه كامل جاز للموذي عن الزكاة لاستناد الوصف
لما لا الحول خلافاً لذلك لأن النصاب قبل تمام الحول ليس له حكم العلة عندها وكونها مأياً بالحول
بنزلة الوصف الأخير من علة ذات وصفين فلا يجوز تجميع الزكاة قبل الحول من كل الأجزاء تجميعاً للتماء
قبلاً للحث وقال الشافعي النصاب قبل الحول علة تامته لوجوب الزكاة ليس فيها شبهة الأسباب و
لو كان وصف كونها حولاً من العلة لما أهم التجميع قبله كما لا يصح التجميع قبل النصاب بل الحول جلى آخر
المطالبة عن صاحب المال تيسيره له فعنده إذا دى قبل تمام الحول وقم الموذي زكاة غير موقوف على
حلوله لأجل كالمدين إذا أدى الدين قبل لأجل وإذا وقم الموذي زكاة فليس له أن يسترد من الفقير
قبل الحول وكذلك مرض الموت علة لتغير الأحكام التى تتعلق به من تعلق حق الوارث به وجرم المريض
عن التبذير بما زاد على الثلث اسماً لأنه وضع في الشرع للتغير لا لطلاق إلى الحجر ومعنى تكون موقوفاً إلى الحجر
عن التصرفات بما زاد على الثلث كما ورد في حديث سعد بن أبي وقاص قال لما كان في مرض الموت قال يا أبا عبد الله
وصف لا اتصال بالموت فاشبه الأسباب من هذا الوجه هو علة في الحقيقة يعنى حكم مرض الموت وهو الحجر
عن التصرفات أما يثبت بالمرض وصف اتصاله بالميت كأنه سبب كان حكمه موقفاً على وصف التمام فلما تراخى
حكمه إلى وصف لا اتصال أشبه الأسباب في الحقيقة هو علة ووجه قولنا تراخى حكمه إلى وصف لا اتصال
هو أنه لو ذهب المريض جميع ماله ولم يترك شيئاً من ماله في الحال لأن العلة التى تمنع عن التصرفات

وهذا شبه بالعلل من النصاب وكذلك شبه القريب علة للعتق لا يمكن
بواسطة هي من موجبات الشرى وهو الملك فكان علة يشبه السبب
كالرعي وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين

وهي مرض الموت لم توجد بوصفها وهو الاتصال بالموت فلو مات المريض جددت العلة تحت العلة بوصفها
ويستد من معاراد على الثلث ويستد هذا الوصف في اول وجو المرض وإذا استند الوصف الى اول
المرض استند بحكمه وهو اني فيصير كانه تصرف بعدا كبحر ولور من المرض كان تصرفنا فكذا كان العلة
لم تم بوصفها وهذا شبه بالعلل من النصاب يعني المرض اشبه بالعلل من النصاب لان وصفه كاشمال
الذي يترأخ اليه الحكم حدث من المرض لان الا لام التي توصل للموت تحدث من المرض بخلاف
انما وفاته لا يحدث من النصاب كما عرفت فلو لم يكن وصفه الاتصال اما اجنبيا لحدثه منه فكان
المرض لم يتوقف حكمه الاخر بخلافه لئلا ينصب فلذا صار عليه الحكم اقوى من النصاب هذا مثال خاص له
وعد بعضهم هذا المثال والمثال الاخر وهو شراء القريب مثالا للعلة التي في حيزها اسباب اي علة يشبه
الاسباب وقد جعل فخر الاسلام العلة المتشابهة بالسبب تما اخرى في الاقسام السبعة عشرين
تلك العلة وبين العلة اسما ومعنى لا حكما عموم من وجه لصدقهما في امثلة السابقة وصدق الاول
فقط في شراء القريب وصدق الثاني فقط في اليمين للوقوف فعله شبه القريب ليس من امثلة العلة
اسما ومعنى لا حكما بل هو علة اسما ومعنى وحكما وكذلك شراء القريب علة للعتق لكن بواسطة هي من
موجبات اي مقتضيات الشرى وهو الملك لان الشرى يوجب الملك للملك في القريب بوجه العتق لقوله
عليه السلام من ملك ذارحم هم منه عتق عليه فيكون العتق مضاعفا الى اوله بواسطة فمن حيث ان علة العلة
فكان علة من حيث توسط بيها بواسطة يشبه السبب كالرعي فانه علة للقتل ولكن له شبه بالسبب
من حيث ان القتل بالرعي انما يتوقف على نفوذ السهم ومضيئ الهواحق لا يجب التقاضي بعجز
الرعي ولما كانت هذه الوسائط من موجبات الرعي كان الرعي علة لاسباب كالشراء للعتق اعلم ان المهم
لم يصرح في هذا المثال انه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح في غيره ولان ادرجه تحت امثلة هذا القسم
ينفهم من هذا ان هذا المثال ليس لعلة اسما ومعنى لا حكما وان المصنف اختار من ذهب فخر الاسلام
وجعل العلة المتشابهة بالسبب تما اخرى واورده بعد العلة اسما ومعنى لا حكما او امثالا لعلة بمعنى وحكما
لا سيما فخرية المص بقوله وإذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كالقربة والملك للعتق واحتراز بقوله
مؤثرين عما اذا كان احدهما مؤثرا في الحكم دون الآخر فانه حينئذ العلة هو المؤثر في

كان آخرها وجود اعلت حكم لان الحكم يضاف اليه لرحمته على الاول بالوجود
عندنا ومثله لانه مؤثر فيه والا لاول شبهة العلة حتى قلنا ان حرمة النساء ثبتت
بالحكم صفة علة الربو لان الربو النسبية شبهة الفضل فيثبت بشبهة العلة

الاخر شرط كان آخرها وجود اعلت حكم لان الحكم يضاف اليه لرحمته على الاول بالوجود عندنا ومثله لانه
مؤثر فيه يعني الوصف الاخير من هذين الوصفين المؤثرين علة حكم الوجود الحكم عندنا والوصف الاول وان كان
موجودا ولكن الحكم لا يضاف اليه بل يضاف الى الوصف الاخير لرحمته الوصف الاخير على الاول بسبب
وجود الحكم عند وجوده فان الحكم اذا وجد بوجود الوصف الاخير ولم يوجد بالاول لكان الوصف الاخير
راجحا عليه فاذا كان راجحا يضاف الحكم اليه فكان الوصف الاول معدوم وهو علة معنى ايضا فان المؤثر
في الحكم هو الوصف الاخير ولما الوصف الاول فهو يكون علة معنى لا اسما وحكما وذلك كالقربة
والمالك فان المجموع منهما علة للعق ولكن المؤثر هو الوصف الاخير منهما ايما كان فان كان الملك
اخيرا بان اشترى عبدا قريبا وهو اسما فالملك علة للعق حكم الوجود العق عندنا ومعنى لانه
مؤثر فيه اسما لانه ليس بموضوع للعق بل الموضوع له هو المجموع والوصف الاول وهو القربة
يكون علة معنى فقط لانه ايضا مؤثر فيه كما فرضنا وان كان القربة اخيرا بان اشترى عبدا مجهول
النسب ثم ادعى انما يانه واخره فتكون القربة علة للعق حكم الوجود العق عندنا ومعنى لانه مؤثرا
فيما اسما لانه ليس بموضوع له ويكون المالك علة معنى فقط لانه مؤثرا كما فرضنا لاحكامه لانه لم يوجد
عنده العق بل اذا ادعى القربة ولا اسما لانه ليس بموضوع له هذا توضيح المقام والا لاول شبهة العلة اي
لوصف الاول من الوصفين المؤثرين شبهة العلة وليس هو سبب محض غير مؤثر في العلل والا لكان
الحكم والاخر هو العلة وحده لا مجموعهما حتى قلنا ان حرمة النساء ثبتت باحد وصفي علة الربو والوصفان
القدر والجنس فمجموعهما علة كاملة لربو الفضل الذي هو الربو حقيقة حتى لو باع صاع الخنطة
بصاع الخنطة لا يجوز وحرمة الربو النسبية يثبت باحد الوصفين وهو الجنس والقدر حتى لو اسلم الزب
المردى بالثوب المحر الذي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في خنطة لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان
الربو النسبية شبهة الفضل وهو ليس بفضل حقيقة ولكن له شبهة الفضل من حيث انه يتفاوت
الايمان بتفاوت التقدير والنسبية حتى يزداد الثمن في المبيع نية فلذا لم يكن الربو النسبية فضلا حقيقة
حتى يحتاج في تحريمه الى مجموع الوصفين الذي هو علة حقيقة بل هو ضعيف وله شبهة الفضل فيثبت
بشبهة العلة اي باحد الوصفين الذي مجموعهما علة اسما ومعنى وحكما وكل واحد منهما وحده له شبهة

بسم الله الرحمن الرحيم

وأكسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هو المشقة لكن السبب اقيم مقامها
تيسيرا واقامة الشيء مقام غيره نوعا واحدا اقامة السبب الداعي مقام المدعو
كما في السفر والمرض والثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحجة
اقيم مقام المحجة في قولنا ان احببتي فانت طالق وكما في الطهر اقيم مقام
الحاجة في اباحة الطلاق واما الشرط فهو في الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم

شجنتا لعل فلما ان القوي يثبت بالقوي كذلك الضعيف يثبت بالضعيف والسفر علة للرخصة اسما لا معنى
تضاف اليه في الشرع يقال القصر رخصة للسفر وحكما لانها تثبت بنفس السفر متصلا به لا معق فان المؤثر
في الرخصة هو المشقة دون السفر كما اشار اليه الله تعالى يريد اسه بكم اليسر ولا يريد بكم العسر لكن السبب
اي سبب المشقة وهو السفر غالبا اقيم مقامها اي مقام المشقة تيسيرا على العباد ولا يخفى انهما ارباطا يتفاوت
احوال الناس فيمفلا يمكن الوقوف على حقيقة ما فاقام السفر مقامها لانه سبب لها في الغالب وهذا مثال
للعلة اسما وحكما لا معنى ولما بلغ كلام الشيخ الى اقامة الشيء مقام غيره وشرع في بيانه وقال واقامة الشيء
مقام غيره نوعا واحدا اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض فالسفر سبب اع الى المشقة
ولما كان الاطلاق عليها متعذرا اقيم مقام المشقة وجعل علة للرخصة اسما وحكما وكن ذلك المرض سبب
داع الى التلف وازداد المرض الذي هو موجب حقيقة للرخصة لكن لما كان ذلك ارباطا لماسقط اعتبارا في اضافة
الحكم اليه اقيم المرض مقارنا صار الحكم متعلقا بالثاني اقامة الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحجة اقيم ذلك
الخبر الذي هو دليل على المحجة التي تكون في القلب لا يمكن الاطلاق عليها بغير الكلام الدال على ما في القلب كما قيل جعل
الكلام على الفوائد ليلا مقام المحجة في قوله لا امرئ ان احببتي فانت طالق فقالت اجك فيقيم الطلاق وكما في الطهر
الحال عن الجماع وهو دليل على حاجة الطلاق اقيم ذلك الطهر مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق يعني
ان الطلاق امر ممنوع لما فيه من قطع النكاح للسنة الا انه شرع ضرورة فانه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة
حقوق النكاح والحاجة ارباطا لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زوان يتجدد فيه الرغبة وهو الطهر والحال عن
الجماع مقام الحاجة تيسيرا قول فيه من كان الطهر نفسه ليس دليل الحاجة كما لا يخفى الاول ان يقال لا حاجة
هوالاقدام على الطلاق في الطهر لانه زمان يرغب الوطى فيه فاذا اراد الطلاق فيه فيعلم منه ان له حاجة الى الطلاق
المانع عن الوطى والفرق بين السبب لا يتخلل تأثير لم في السبب الدليل قد يتخلل من ذلك فانك تائه العلم
للمدلول لا غير اعلم ان المصنف اقتصر على بعض الامثلة لان كثيرا من المسائل الاختلافية تبقى على ما يات
بالامثلة بجميع اصنافها لعل واما الشرط فهو في اللغة العلامة وفي الشريعة عبارة عما يضاف اليه الحكم اخبر عن السبب

بسم الله الرحمن الرحيم

وجودا عندنا لا وجوبيا بالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق
عند دخول الدار لا بوقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البئر في الطريق
هو شرط في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشى سبب محض تكن
الارض كانت ممسكة مانعة عمل الثقل فصار الحفر ازالة المانع
ثبت انه شرط ولكن العلة ليست بصاحبة للحكم

والعلامة لان الحكم لا يضاف اليها وجودا عندنا لا وجوبيا بل يتوقف وجود الشيء عليه بان يوجد عند وجوده
لا وجوبه واعلم ان الشرط على ما ذكره المحققون على اربعة اقسام الأول شرط محض والثاني شرط فيه معنى
العلته والثالث شرط فيه معنى التبعية والرابع شرط مجزا اي اسما ومعنى لاحكاما كاول الشرطين علق
بمجرعها الحكم ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع وان كان فان تخطل بينه وبين
الحكم فعل فاعلم فاعلم غير منسوب اليه وكان غير متصل به فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم يعارضه علة
تصل لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشي الرزق وان عارضه فهو الاول كدخول الدار وذكر في الاسلام قسما
خامسا ساءه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لان العلامة عندهم من اقسام الشرط كالاحصيان
في الزنا فصل هذه الاقسام الشرط خمسة فالطلاق المعلق بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار
لا بـ يعني اذا قال احد الامرأتان دخلت الدار فانت طالق فاذا دخلت الدار يقع الطلاق عند دخول الدار
لا يجب بديل لوجوبها كما كان بقوله ان دخلت الدار فانت طالق ولكن وجوده كان موقوف على هذا الشرط
وهو الدخول فالدخول من حيث لا اثر له في الطلاق لان الوجوب لا يثبت في الوصول اليه لم يكن سببا
ولا علة بل كان علامة محضة ولما كان شيها بالعلل وكان بين العلامة والعلة فميناه شرطا بهذا الوجه
من حيث يضاف اليه وجود الطلاق وهذا مثال للقسام الاول ومثال للقسام الثاني ما بينه بقوله وقد يقام
الشرط مقام العلة خلفا عنها وان لم يكن لها تاثير في الحقيقة كحفر البئر في الطريق اي طريق غير ملوك لها اثر
هو اي الحفر شرط في الحقيقة تلغ ما يتلف بالسقوط فيه لان الثقل ميلان طبعه على السفل علة السقوط
والمشى سبب محض لا نه مفصل في الوقوع في البئر وليس بعلة لمبدل لانه لو نام في موضع فحفر ما تحته يحصل
الوقوع بدون المشى لكن الارض كانت ممسكة اي مانعة عن الوقوع في البئر وهذا معنى قوله مانعة عمل الثقل
فصار الحفر ازالة المانع ورفع المانع من قبيل الشرط ثبت انه شرط ولما كان مردان الحكم لا يضاف الى الشرط
مع وجود العلة والعلة للهلاك هو الثقل والشرط على ما اشتهر هو الحفر فلا بد ان يضاف الحكم الى الثقل لا الى
الحفر فلا يجب الصانع فدفعه بقوله ولكن العلة هو الثقل ليست بصاحبة للحكم اي لاضافة الحكم

لان الثقل مرطبعى لا تعدى فيه المشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل
علة بواسطة الثقل واذا الميعارض الشرط ما هو علة وللشرط شبهة بالعلل
لما يتعلق به من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا واما
اذا كانت العلة صالحة لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود
الشرط واليمين اذا رجعا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين
لا تهم شهود العلة وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا

اليها لان الثقل المرطبعى لان الله تعالى خلق كذلك لا تعدى فيه وهذا الضمان ضمان العدوان فلم يصح
بالاعدوان فيه فثبت ان العلة غير صالحة لاضافة الحكم اليها والحكم انما يضاف الى العلة اذا كانت
صالحة له واذا كانت غير صالحة فكيف يضاف اليها فلم يرجع ما قلتم ولما كان يرسل ان العلة لا تصلح

وجود السبب هو المشى ايضا فضعف الحكم الى الشرط الذى هو ابعد من السبب فينبغي ان يضاف الى المشى نفسه
بقوله والمشى مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة للثقل بواسطة الثقل لان الواجب ضمان الجناية
ولما كان المشى مباحا فلا جناية فيه لا ضمان بدون الجناية فلم يصح هو ايضا لان يضاف اليه الحكم لم

لا يثبت يضاف الحكم الى الشرط واليمين ابقوله واذا لم يعارض الشرط ما هو علة وهو الثقل فانه لا يصح
لان يعارض الشرط في اضافة الحكم كما مر بيانه ومع هذا الشرط شبهة بالعلل لما يتعلق به من الوجود
اى للشرط شبهة بالعلل في انه يتعلق به وجود الحكم كما يتعلق بالعلة والضمير في قوله به يرجع الى

الشرط ومن الوجود بيان لما اقيم الشرط مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا فيجب بالحق ضمان
النفس اذا تلفت نفس بوقوعها في البيرو ضمان شئ اخر اذا تلف هو ولكن لا يجب الكفارة ولا يحرم من
الميراث لانها مستقلة بالباشرة ولا مباشرة للقتل هذا اذامكن العلة صالحة واما اذا كانت العلة

صالحة لاضافة الحكم اليها لم يكن الشرط في حكم العلة ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعا
جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود اليمين لا تهم شهود العلة يعنى اذا شهد رجال بان رجلا علق طلاق

امرته بدخول الدار وهذه الشهادة شهادة اليمين لان التعليق يمين بيده انه يمين بخير الله تعالى ثم شهد
قوم بوجود الشرط اى بانها دخلت الدار وقضى الغاضى بوقوع الطلاق ولزوم المهر ثم رجع شهود الشرط و
اليمين جميعا فالضمان على شهود اليمين خاصة لان اليمين علة لوقوع الطلاق ولزوم المهر وهذه العلة

صالحة لان يضاف اليها الحكم فلا يضاف الى الشرط كما قلنا فالضمان اى ما اداه الرجل الى امرته
من المهر على شهود العلة خاصة وكذلك العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها والسبب اذا اجتمعا

له فان قلت
اليمين ليست
بعلة قبل وجود
الشرط قلت سمى
علة باعتبار ان
الشرط باطل لان
العلة اعم من
الشبهة وعائنه
سوى البينة

سقط حكم السبب كنهو التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم
رجعوا بعد الحكم إن الضمان على شهود الاختيار لأنه هو العلة والتخيير سبب وعلى
هذا قلنا إذا اختلف الولي والحاضر فقال الحاضر أنه لا سقط نفسه كان القول قوله
استحساناً لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية العلة للحكم ويترك خلافه الشرط
بخلاف ما إذا ادعى الجاحر الموت بسبب آخر لا يصدق لأنه صاحب علة
سقط حكم السبب أي كما يخطأ اعتبار الشرط عند العلة الصالحة لإضافة الحكم كذلك يسقط اعتبار
السبب أيضاً كشهود التخيير والاختيار إذا اجتمعوا في الطلاق والعتاق ثم رجعوا بعد الحكم إن الضمان
على شهود الاختيار لأنه هو العلة والتخيير سبب أيضاً فاشهد شاهدان أن الزوج خير أم أمراً آخر إن المرأة
اختلفت نفسها هذا الاجتماع في الطلاق وإما في العتاق فنصرت مذهبنا أشهد شاهدان أن المولى قال بعداً
إن شئت فانت حر وهذه شهادة التخيير ثم شهد آخران بأنه اختار العتق بل إن قال شئت في ذلك المجلس
ثم قضى القاضي بالطلاق وبلغهم المهر على الزوج والعتاق على المولى ثم رجعوا عن الشهادة جميعاً فالضمان
وهو المهر وقبحة العبد على شهود الاختيار لأنه هو العلة للحكم وهو صالح لأن يضاف إليه الحكم وأما
التخيير فبسبب محض لأنه مفضل إلى الحكم فنحن نوجد العلة الصالحة للحكم لا يضاف إلى الحكم إلى السبب فضمن
على شهود التخيير على هذا أي على ما قلنا أن الحكم لا يضاف إلى الشرط عند وجود العلة الصالحة له قلنا
إذا اختلف الولي أي ولي المالك الواقع في البعد والحاضر فقال الحاضر أنه أي الواقع في البعد اسقط نفسه أي
وقم عدل فعل قوله الحاضر لا يجب الضمان عليه لأن الحضر شرط والواقع عدل علة صالحة لأن يضاف إليها
الحكم وهو تلف فصلة المعارضة لا يعتبر الشرط وقال الولي أنه وقع بغير عدل فيعتبر الشرط كما كان القول
المقبول قوله أي قول الحاضر استحساناً ثم بين وجب الاستحسان لأنه يتمسك بما هو الأصل وهو صلاحية
العلة للحكم ويترك خلافه الشرط يعني الأصل هو أن العلة صالحة للحكم وأما كون الشرط خليفة لها فهو امر عارض
يقع عند الضرورة وهي عدم صلاحية العا - الحكم فالحاضر لما ادعى أنه وقع عدل تمسك بهذا الأصل وانكر
خلافه الشرط فلذلك قبل قول خلاف القياس إن يقبل قول الولي لأن ظاهر الحال شاهد له إذا كان
لا يلق نفسه عادة وهو القول القديم لأن يوسف ونحن نقول لظاهر يعارضه ظاهر آخر وهو البصير يرى لما يبرأ
نكيف يقع بغير التعمد لأنه لو سلم قوله يلزم الضمان على الحاضر بالظاهر الظاهر بصلاحية الدم ولا يعلم أن يكون
حجة ملازمة على الغير فنكرنا القياس لفساده الباطن بخلاف ما إذا ادعى الجاحر الموت بسبب آخر لا يصدق لأنه
صاحب علة يعني إذا جرح رجل رجلاً ومات المجرم ثم اختلف إلى المجرم والجاحر فقال الجاحر أنه مات

وعلى هذا قلنا إذا حل قيد عبد حتى أتى لم يضمن لأن حله شرط في الحقيقة
ولحكم السبب لما أنه سبق الأباقي الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم
والشرط ما يتأخر ثم هو سبب محض لأنه قد اعترض عليه ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وكان هذا كمن أرسل دابة في الطريق فجالت
يمنة وبيرة ثم أصابت شيئا لم يضمنه

بسبب أحرو قال الولي أنه مات بالجرح فلا يقبل قول الجراح لأن علة الموت وهو الجرح صدر منه وهو يعلم
لاضافة الحكم اليه فمعد وجود العلة الصالحة لا يقبل قول في المعارض المسقط من غير حجة فكان القول
قول الولي المتسكبا بالأصل فيجب لضمان على الجراح وكما فرغ عن شرط في معنى العلة شرع في قسم
ثالث وهو الشرط في معنى السببية وربط بينهما بقوله وعلى هذا أي على أن العلة الصالحة للحكم لا يضاف
الحكم إلى الشرط والسبب قلنا إذا حل إنسان قيد عبد حتى أتى لم يضمن لأن حله شرط في الحقيقة
إذا القيد كان مانعا وحل القيد إزالة المانع وإزالة المانع شرط كما هو ولكن تخلل بينه وبين
الأباقي فعل فاعل مختار وهو العبد وهو علة للأباقي فلا يضاف إلى الشرط وإليه حكم السبب لما أنه
أي للحل سبق الأباقي الذي هو علة التلف فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتأخر والحاصل للحل وإي أن
في الحقيقة شرط كما مر لكن له حكم السبب في السبب الحقيقي يتقدم على وجود العلة كما أن الشرط
تأخر عنها وهذا الوصف حاصل للحل لأنه سابق على الأباقي الذي هو علة التلف فثبت أن له حكم
السبب ثم هو أي للحل وإن شابه السبب كما قلنا لكنه سبب محض ليس فيه معنى العلة لأن السبب الذي له
حكم العلة تحدث العلة به كعود الدابة وهذا ليس كذلك لأنه قد اعترض عليه أي الحل ما هو علة قائمة
بنفسها غير حادثة بالشرط وهو الأباقي فلا يثبت كون الحل شرطاً وكونه في حكم السبب عدم معنى العلة فيه
ثبت أنه شرط في حكم السبب في حكم العلة فلا يضاف للحكم إلى هذا الشرط كما كان يضاف إلى الشرط الذي
فيه معنى العلة كخفر البير فعل هذا لا يلزم الضمان على من حل قيد العبد لأنه صاحب شرط له حكم السبب
المحض وكان هذا أي حل القيد كمن أتى لفعل من أرسل دابة في الطريق فجالت يمنة وبيرة ثم أصابت
شيئا لم يضمنه المرسل أي إذا أرسل إنسان دابة في الطريق فجالت يمنة وبيرة عن سنن الطريق ثم
سارت أو وقفت ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لا يجب ضمانه على المرسل لأن فعله وهو
الارسال قد انقطع بالجرح أو الوقوف ثم انما انشأت سيرا آخر باختیارها ثم لو لا يكون لها طريق آخر سوى ذلك
الطريق فأنه حينئذ يجب ضمانه على المرسل ويكون هو بمثابة السابق لها وإن كان ذلك لو لم تجل بل صارت

الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسبباً قال
ابو حنیفة و ابو یوسف رضی اللہ عنہما فیمین فتح باب نقص فطار الطیر انه لم
یضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار
فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف مضافاً اليه بخلاف السقوط في
البیر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره

على وجهها فانه لو اصاب شيئا حينئذ يجب الضمان على المرسل لانه سائق لها مادامت تسير على
سنة ارساله ولما كان يتوهم انه كيف يكون حل القيد وهو الشرط مثل رسالة الدابة وهو سبب
فدفعه بقوله الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل هذا صاحب شرط جعل مسبباً ايضاً لا مانع في عدم
الضمان فهنا في ميوين وان كان المرسل صاحب سبب كان الارسال ليس بازالة المانع وقد تحلل بينه وبين
السلف فاعل مختار وهو غير منسوب الى السبب حيث لم تنزه على سنة ارساله واما من حل القيد
فهو صاحب شرط لان الحل ازالة المانع عن الاباق وجعل سبباً باعتبار تقدم الشرط على العلة والتحاصل
لما ثبت الاصل الذي هو ان العلة اذا كانت سالمة للحكم فلا يضاف الحكم الى السبب الى الشرط فالعلة هنا
فعله لئلا يتوقف العبد وما صالحه لان يضاف اليه ما الحكم لان فعلها فعل فاعل مختار وقد عترض على
فعل صاحب الارسال وحل القيد فلا يضاف الى من حل القيد لانه صاحب شرط وجعل مسبباً ولا الى
المرسل لانه صاحب سبب قال ابو حنیفة و ابو یوسف رضی اللہ عنہما فیمین فتح باب نقص فطار الطیر انه لم يضمن

لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد عترض عليه فعل المختار فبقى الاول سبباً محضاً فلم يجعل التلف
مضافاً اليه بخلاف السقوط في البیر لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط نفسه هدره وما اصله ان
عند حنن فعل الطیر والدابة طبعی بمنزلة سيلان الماء عن الرق بعد الخرق فلا يصح لاضافة التلف اليه
فيضاف الى الشرط وهو فتح النقص فيضمن من فتح باب النقص لانه صاحب شرط والعلة وهو فعل الطیر
غير صالح لاضافة الحكم اليه عند الشئین فعل الطیر وكان فعل الدابة اختياری مثل فعل العبد فعلى هذا
الاصل عندهما الا ضمن على من فتح باب النقص فطار الطیر لان فعله فعل مختار وهو العلة لتلف الطیر
صالحه لان يضاف اليه الحكم فلا عترض هذا الفعل على الشرط وهو فتح باب النقص لانه ازالة المانع و
لكنه حكم السبب من حيث انه يتقدم على العلة فبقى الشرط سبباً محضاً ليس فيه معنى علة والسبب مع
وجود العلة الصالحة لا يضاف اليه الحكم فلا ضمان عليه هذا بخلاف السقوط في البیر فانه وان عترض على
الشرط وهو الخرق كنه ليس بفعل اختياري حتى يضاف اليه الحكم فاذا ابدان يضاف الى الشرط ولذا قلنا

٦٠

وذلك

وأما العلامة فأي عرف الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود وقد يسمى
 العلامة شرطاً مثل الإحصان في باب الزنا فإنه إذا ثبت كان معرفاً للحكم
 الزنا فأما أن يوجد الزنا بصورة ويتوقف انعقاد على وجود الإحصان فلا
 لو وقع في البير عدا يضاف إليه الحكم فلا ضمان على العاقبة هذا الصواب فيكون مستبعداً وقد قسم المصنف
 شرطاً ما لا حكم الأول الشرطين في حكم يتعلق بما شأله قوله لا يمتنع قلت هذا الطرقة والطرقة كانت طان
 فالدخول في الدار الأولى شرطاً ما لا توقف الحكم عليها بل لا يمكن الحكم فيه بل الحكم فيها بعد حثها
 الدخول في الدار الثانية فهو شرطاً ما وحكم من جميع الوجوه فلو جاز للشرط أن الملك بأن دخلت الدار الأولى
 كاحد فلا شك ينزل الجزاء ينعم الطلاق اتفاقاً وإن لم يوجد في الملك بأن أبا خاند دخلت الدار الأولى
 في تلك دون الثاني بأن دخلت أحدهما وحمل كاحد لها ما خاند دخلت الأخرى لم تطلق اتفاقاً بل جاز
 في الملك دون الأول بأن أبا خاند دخلت أحدهما ثم تزوجا فدخلت الأخرى فبعض اختلاف تعلق عند ذلك
 الجزاء لأن الدار الأولى على آخر الشرطين وأما يحتاج إلى الملك وقت التعلق ووقت شرط الجزاء والمالك في الوقتين
 وأما ما بين ذلك فلا يوجد الملك ولا احتياط إليه عند ذلك فلا تطلق إن الشرطين شرطاً ما لا يوجد الجزاء
 في أحدهما يشترط الملك كذا في الأخرى فذلك لم يوجد الملك في الأول لا ينعم الطلاق كذا لا ينعم لا يوجد الملك
 في الأول دون الثاني بالاتفاق والخامس شرط في معنى العلامة كالأحصان في الزنا للمنفعة تركه على وجه
 وإن كان ذكر العلامة ينفذ عن الخامس وأما العلامة فلا الفتاة كالأشارة كالليل للطين والشارع الجود في الحكم
 فأيضاً بقوله فأي عرف الوجود وجود الحكم واحترازه ببعض السبب من فعله يتعلق به وجوب ولا وجوب الحكم
 احترازه بغير العلة ولا وجود الحكم واحترازه عن شرط فالعلامة دليل على وجود الحكم عند وجوده
 وعدمه فثبت مثل أن كان علم الصلوة وقد يسمى العلامة شرطاً ما لا يوجد وهو انتم الخامس من الشروط فثبت
 الحقيقة علامة ولكن يسمى شرطاً ما لا يثبت الإحصان في بابه الزنا فإنه لا يثبت كل معرفاً للحكم الزنا وهو الرجم
 فهو حال في الزنا ودليل على ما إذا وجد الزنا في تلك الحالة يلزم الرجم وليس بشرط الحكم الزنا كما ثبت بقوله قلنا
 أن يوجد الزنا بصورة ويتوقف انعقاد أي الزنا بطله على وجود الإحصان فلا يثبت الزنا كالأحصان شرطاً للحكم
 الزنا وهو الرجم والحال أن الزنا على الرجم لا يتوقف كون الزنا على وجود الإحصان ولا على كونه لانه
 لو حدث لأحصان بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم فلو كان شرطاً لثبت وجوده الرجم فلا يوجد الزنا وهو العلة
 فهو جاز لأحصان وهو على ترك شرط صحيح تأخره عن العلة ومع هذه لا يثبت الحكم فثبت أنه ليس بشرط و
 معلوم أنه ليس بعللة ولا سبب أيضاً لأنه ليس بطريق مفصل إليه فلا حاله بطله في هذا ما ذهب إليه

وذلك

٦١

ج

ولهذا الميعين فهو الإحصان إذا رجعوا بحال فصل اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه شريفة لا استتبعه على القطع والبيات فوق العلل الشرعية

المتأخرين لا لم يؤيدوا في التفرع واختلوا ببعضه المتأخرين وأما المتقدمون وعامة المتأخرين فقد هموا بالإحصان شرطاً لوجوب الرجم لأن شرط الشيء ما يتوقف عليه وجوده والإحصان كذلك وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافي ذلك لأن تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل بعض الشرط يتقدمها كشرط الصلوة وشهود النكاح وذهب بعضهم إلى أنه شرط بمعنى العلامة ولهذا لا ينافي الإحصان علامة وليس بشرط حقيق لم يعين شهود الإحصان إذا رجعوا بحال يعني إذا شهدوا القوم على رجل أنه زنى ثم شهد الآخرون أنه محصن فخرج فإن رجم شهود الإحصان فلا ضمان وهو الذي عليه علم بحال سواء رجعوا مع شهود الزنا أو وحدهم قبل الفضل أو بعده لا أهمية كان شهود العلامة والعلامة لا يعلق بها وجوب لا وجود فلا يجوز إضافة الحكم إليها بوجه فاذا لم يصف الرجم إلى العلامة وهو الإحصان فشهود الإحصان يبرئونه فلا ضمان عليهم خلافاً للزفر فإن عنده عليهم ضمان لأن الإحصان شرط الرجم فيضاف الحكم إليه الجواب أنه ليس بشرط كما قلنا فلا يجوز إضافة الحكم إليه لولمنا أنه شرط كما ذهب إليه المتقدمون ولكن عند وجود العلة الصالحة للحكم لا يضاف الحكم إلى الشرط فهو الزنا شهود العلة وهي صالحة للحكم فيضاف إلى التلف اليهم فيجب عليهم الضمان خاصة إن رجعوا عن الشهادة فإن ثبتوا انقطع الحكم بشهادتهم عن الشرط لما فرغ للمع من بيان الأحكام وما يتعلق به الأحكام وكان البحث من ههنا لا من ههنا عن المحكوم به هو فعل المكلف شرعاً في بيان المحكوم عليه هو المكلف فشرع في أهليته و

ج

لما كان من المعلوم أن أهليته لا يحصل ببدن العقل فبدلاً من العقل أو انفصال فصل اختلف الناس في العقل أهو من العلل الموجبة أم لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية وشكر المنعم ثم تمتد استتبعه مثل تحمل بالصانع وكفران النعمة على القطع والبيات فوق العلل الشرعية لأن العلل الشرعية ليست بموجبة بل القابل على ما رأت في الحقيقة ومع هذا اتجرت في غير النعم والتبديل بخلاف العلل العقلية فإنها مرجحة وهمة بنفسها وغير قابلة للنعم والتبديل فلذا كان العقل فوق العلل الشرعية فاعلم أن القبح والحسن يطلقان على ثلاثة معان الأول كون الشيء ملائماً للطبع أو مناهزاً له الثاني كونه صفة كمال أو صفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلاً أو التراب أجلاً أو كونه متعلق الذم عاجلاً والعقاب أجلاً فالحسن والقبح بالمعنيين الأولين يشتان بالعقل اتفاقاً أما بالمعنى الثالث فهما المتنازع فيه عند الفريفيين كذا في التوضيح فلم يجوزوا المعتزلة بناء على أصلهم

فلم يجوز ان يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقل ويقيح وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل
وقالوا لا اعذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان وان لم
تبلغ الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع ومن اعتقد
الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معذور والقول الصحيح في الباب ان العقل معتبر لا ثبات لاهيته

ان يثبت بدليل لشرع ما لا يدركه العقل كروية الله تعالى وعذاب القبر والميزان وعانة لحوال الآخرة وبقية فما
يقبح العقل لا يجوز ان يثبت بدليل شرعي فلذا انكر اكون القائل مخلوق له لان اضافتها اليه تقيح عن العقل وجعلوا
الخطاب متوجها بنفس العقل ثم قدر ذلك بقوله قالوا لا اعذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقف عن الطلب وترك الايمان
وان لم تبلغ الدعوة يعني من عقل سواد كان صغيرا او كبيرا ثم ستم نفس عن طلب الحق وترك الايمان باسه تعالى لا يقبل عند
هم القيمة عند الله تعالى وان لم يات الرسول ان لم يرو عليه السمع بان شاع على شاعن لم يقبل لان عقله كان كافيا في ذلك وقالت
الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا دون السمع فلا يعرف حسن الايمان والصدق والعدل فيهم اصلا دله على حسن السمع لهذا
قالوا ومن اعتقد الشرك ولم تبلغ الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتسلوا بقوله تعالى وما لك معذرتين
حتى نبعث رسولا اليس من شأنا ولا يجوز مثلك التعدي بي الى ان ترضع سويا واستدوا بواحد لعل عقلية ايضا لمنه الى الحق
والقيم ليسا بذايين فانه لو كان كل احد منهم اذ يتعلم يتخلف عن العمل التام لا يامل فان الكذب هو من انفع القائل قد
يكون واجبا للصحة نبى انقلد برى والحوياك تسلم ان الكذب صار حسنا في الصورة المرفضة بل غاية الامر ان هناك رجا ب
افلا القبيحتين الذين احدهما تجوز قتل النبي الثاني انجانه بالكذب اقله الكذب القول الصحيح في الباب ان في باب العقل هو
مختار الخفيين ان العقل معتبر لا ثبات لاهيته اهلية الخطاب بمن لا يقبل فيهم فليس العقل بهذا كما قالت
الاشعرية ولا موجبا بنفسه كما انك المعتبر لمن لم تبلغ الدعوة لا يكون مكلفا بمجرد العقل من غير ان يعرف عليه من الجزية
وانتأمل لان العقل ليس بموجب بنفسه بل هو التام لا ادراك فاذ لم يقبل ما ياتنا ولا اكثر كان معذورا حيث لم يجد معذرة يمكن
فيها الادراك وانتأمل فاذ انتأمل به تعلم حتى اعانه بالتقير بتوكله الحواشي ثم لم يور من باسه تعالى لم يكن معذورا و
ان لم تبلغ الدعوة لان ادراكه مع مشاهده دلائل التوحيد بمنزلة الدعوة اذ العقل حق قائم مقام الرسول عليه السلام
فقد مبين ان الاخرطو التقريب وترجمة الخلاف من حسن الاعمال وقيحها شرعي عند الاشعرية اى يعرف بشيوعيان
الشارع ان هذا الفعل شلا ستمحق للدخ والثواب وهذا الذم والعقاب دخل للعقل فيصلا فاما المراسر اربعة فهو
حسن وما في غنى فهو قيم بمن المعنى وان انكسر الامر لا انكسر الامر وعلى عندنا وعلى المعترلة اى لا يتوقف على الشرع بل
الحسن حسن ففرضه القيم قيم ونفسه فلم يجر الشرع وكانت الافعال متحققة كانت حسنة وقيحها بمعنى ان في ذاتها
افضل لا يفيض على فاعل التواب العقاب الشرع كاشف عن حسنها وقيحها فنقول تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة

وهو نور في بدن الأدمي يضئ به الطريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحقول من
فيلد المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجاهه هو كالشمس
في الملكوت الظاهرة إذا برزت وبدا شعاعها ووضح الطريق كانت العين مدركة بشهابها

دليل ان الصلوة والزكاة حسنة لان حسنهما لو لم يرد لم تكن حسنة حتى تكون حالها وحال الكفر سواء لكن عندنا
حسن الافعال وقبحها لا يستلزم حركات العبد من الله تعالى بل يصير موجبا لان ينزل عليه حكم الله تعالى فان كان
تبعها فهو مستحق لان ينزل عليه حكم الله تعالى وان كان حسنا فهو مستحق لان ينزل عليه حكم التكليف من الله الحكم الذي لا يرجع
المرجوع ولا يامر بالفعله والمنكر فلم يحكم ليس هناك حكم او خطاب لله المتعلق بافعال المكلفين ومن هذا اثر طنا
يلوح الدعوة في التكليف بخلاف المعتزلة ومن سلك مسلكهم فان عندهم الاحكام متحققة وان لم يرد الشرع فالقبيح
حرام والحسن مأمور به من الله تعالى بغير ان يفي الله تعالى عنه او يامر به المراد من كونه حراما او مأمورا به قبل وخرق الشرع انه
يعاقب عليه ثواب عليه ان لم يرد الشرع وليس المراد من الحرام والواجب مثلا خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين كما
هو المتعارف ولا يرجع من ذلك المعتزلة الى ان خطاب الله تعالى ثابت بدين ان يخطب هذا كما ترى من فساده فانهم
هذا تحوير محال التلويح واما ادلتنا الفرقين فذكر في المعولات لم نلت بها هذا الضيق المقام ف قال في السلم لا
حكم الا من الله وقال شارح مولانا نظام الدين هكذا قال الشيخ كمال الدين بن الحرام وغيره وفيه اشارة الى ضعف
ما نقلوه وفيه تبسك من من ازال المعتزلة من جهتهم زوال العقل استبد بالحكم فهو الحكم وقلا وخرق الشغب لكثير فيه
بل من هبنا من جهتهم ان الحكمه تعالى احوال البيت فهو الموجب المحرم ولا سبيل للعقل الا الى المعرفة فهم عارف لما
حكموا ما يستند بعرفتهم وكثيرا ما يستعين بالنصوص كما استظلم عليه انشاء الله تعالى انتهى لما فرغ من بيان المفاهيم الجائفة
في اعتبار العقل عدم اعتباره شرعي كعرفته فقال هو نور في بدن الأدمي يقل حله الدافع عند الغلاصة والقلب عند
الاصول يعني النور الظاهر وهو ظاهر مظهر كضوء الشمس فانه بواسطته يصير المحسوسات فكذلك العقل نور يرد
وبحقائق الاشياء وباطنها بل العقل الى باهم النور لا يمتد الى العقلات بخلاف ضوء الشمس فانه واسطة
لادراك المحسوسات يضئ بها بذلك النور طريق يبتدأ به من حيث ينتهي إليه درك الحواس يعني العقل
فوقه بطريق ابتداء من موضع نفي الوجود الحواس لان الانسان اذا بصريا واتقى اليه حسن البصر يدرك بعقله
ان له باينا اذ حرة وقد ذكر في هذا الطريق ابتداء من حيث انتهى الوجود الحواس هو البناء وهذا الطريق يتعجب بسبب العقل
فيلد المطلوب اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله بتوفيق الله تعالى لا بإيجاهه هو الى العقل والملك الابلح
كالشمس في الملكوت في الملك اذا برزت الرغوت الظاهرة اذا برزت طلعت الشمس الجملة الشريفة
تعليل لقوله هو كالشمس بدا في ظهور شعاعها ووضح الطريق بسبب ضوء الشمس كانت العين مدركة للاشياء بنهاجها

وما بالعقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان

اي بنو هان فيلان تجلب الشمس رؤية تلك الاشياء فكذلك القلب يدرك لهو غائب عن المحاسن بنور العقل من غير ان يكون العقل موجبا لذلك اعلم ان في هذا الصاروة اشارة الى المعتزلة المحققين في مسئلة النظر الى سائر عليك تفصيل المذهب فيها واين ما هو الحق فيها فاعلم ان الله تعالى ان عندنا لا شيء في افادة النظر العلم بالعاقل لا يدخل للنظر في الافادة لصلها ليس علت تامة ولا ناقصة بل العلم بدروعة وان امره اخر لا علاقة بينهما في الاكث او اللانام كوجه الانسان مع الحمار فلو كان الانسان موجودا بلا وجود حمار او بالعكس فلا مضائق اذ لا فخر عند الله تعالى بمعنى انه المستقل لكن فاعل مختار فصلا والمعلوم عنه بلا وجوب منه كذا هب اليها فلا سفيكان الوجوب ينافي الاختيار ولا وجوب عليه كذا هب اليه المعتزلة والشيعة من وجوب اللطف عليه تعالى واما عند المعتزلة فالافادة بالتوليد وهو عبارة عن ايجاد فعل بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح بمر كذا لا لم بعدا لضرب فلهذا نظر في الحديث بعد العلم كذا الضرب رجل رجلا فبما اثره الضرب يحصل الالم بعدا واما عند الحكماء فطريق الاعطاف فان النظر يعدل من اعداد انما فيفيض عليه العلم من المبدأ الفياض وجوبا منه هذا التفصيل للمذهب والحق ان العلم واجب عقيب للنظر ان لم يكن لبعده عن الله تعالى غير متولد من النظر كذا هب اليه المعتزلة اما الوجوب فلان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث لم حضور هذين العليين في الذهن يستعمل ان لا يعلم انه حادث والعلم بهذا الامتناع ضروري واما ابطال التوليد فلان العلم ممكن في نفسه وان كان بعدا للنظر وكل ممكن مقدوره تعالى فيكون هو ايضا مقدور الله تعالى فيقتنع وقوعه بغير قدرته وهذا هو مختار الامام الرازي واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلاقي وامام الحرمين ويدا رضى صاحب المسلم وقال شارح مولانا نظام الدين في الاصلح الوجوب وكون النظر علت قرينة والفياض هو الله تعالى ولذلك يحكم العقل بالوجوب ولم اجد هذا المعنى هاهنا للنصوص الالهية والنورية انتهى فتدبر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وما بالعقل كفاية بمعنى وان كان العقل آلة لا دراية ولكنه ليس بكاف في حصول المعرفة بغير توفيق الله تعالى هذا ما قال بعض الشراح والاولى ان يقال ان العقل وان كان يبرر في تمييز الافعال وحسنها ولكن ليس بمستبد في ذلك اي ليس بمستقل حتى يتحقق الاحكام بمجرد العقل من غير وعاد الشرع كما هو من هب لمعتزلة ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان اي الايمان ليس بواجب عليه لان الوجوب وكذا اسائر الاحكام بالخطاب لا بمجرد العقل وهو غير مكلف لقوله عليه السلام رفع العلم عن ثلث عن النائم حتى استيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المعنوة حتى يعقل وراه الترمذي و ابو اورد والدارمي عن عائشة وابن ماجة عنها واحمد وصححه الحاكم ولكنه لو امن يصح ما انه لوجود العقل

حقاً اذا عقلت المراهقة وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين لم تصف الاسلام تجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها وكذا القول في الذي لم تبلغ الدعوة انه غير مكلف بمحرم العقل انما اذا لم يصف ايماناً ولا كفراً ولم يعتقد على شيء كان معذوراً واذ اعان الله بالتجربة والاهل لذلك العواقب فهو لم يكن معذوراً وان لم تبلغ الدعوة على نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنع ماله عنه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد به رشداً

عندما اشهرت ايمانه غير صحيح اذ العقل لا يعا به عندهم والاعتبار بالشرع وفي حقه الشرع ليس بوجود لانه غير مكلف وعند المعتزلة لما كان العقل كافياً يجب الايمان وان لم يرد به الشرع حتى اذا عقلت المراهقة هي المرأة التي قارب البلوغ وهي تحت مسلمين ابوين مسلمين بيان الاسلامها الحكمي بوجه اكد ولم تصف الاسلام لم يجعل مرتدة ولم تبين من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها يعني اذا كانت المرأة عاقلة ولكن لم تبلغ وهي تحت عبد مسلم فاستوصف منها الاسلام ولم تقدر على البيان لا يحكم بردها لان الردة خروج عن الاسلام وهي لم تكن مسلمة قبل اعدام قدرتها على وصف الاسلام فلا يحكم بردها ولكن هي غير مكلفة بالاسلام بسبب عدم البلوغ اذ العقل وان كان موجوداً فيها لکنه غير كاف فاذا الميحب عليها الاسلام لا تبين من زوجها نعم ولو بلغت ووجب عليها الاسلام وهي بعد البلوغ ايضا لا تقدر على وصف الاسلام بلت من زوجها البتة وكذا اي كما قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان لعدم كفاية عقله بغير وجه الشرع في حجب سبب عدم بلوغه كذا القول في العاقل البالغ الذي لم تبلغ الدعوة اي دعوة الرسول او من قام مقامه بان يكون على شاطئ الجبل ولو لم يرس بعد البلوغ حق

بعينه الله بالتجربة ودر ذلك العواقب انه غير مكلف بالايمان بمحرم العقل وانه اذا لم يصف ايماناً ولا كفراً ولم يعتقد على كل شيء كان معذوراً واذ اقامت بعد البلوغ من ساعته فاذا لم تبلغ الدعوة ولم يأتها ما هو قائم مقام الدعوة وزمان النظر والاستدلال على توحيد سبحانه وتعالى واما اذا اعان الله تعالى بالتجربة واهله لذلك العواقب فهو لم يكن معذوراً وان لم تبلغ الدعوة لانه وجب عليه الايمان لوجود الامرين احدهما العقل الثاني ما هو قائم مقام الدعوة وهذا اعلى نحو ما قال ابو حنيفة في السفينة اذ بلغ خمساً وعشرين سنة لم يمنع ماله عنوانه لم يرس منه رشد ام ان دفع المال اليه متعلق بايأس المرشد كما قال الله تعالى فان انتم منهم رشدوا فادفعوا اليهم اموالهم الآية لانه اي السفينة قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان يزداد برشداً فانه هذه المدة اقيمت مقام الرشد والرشد فيها وان لم يتحقق ولكن نقول انه موجود تقديراً

ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع فمن جعل العقل علة موجبة یمتنع
الشرع بخلافه فلا دلیل له یعتقد علیه من الغاء من کل وجه فلا دلیل له
ایضا وهو مذہب الشافعی فانه قال فی قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا صمنوا
فجعل کفرهم عفوا وذلك لانه لا یجوز فی الشرع ان العقل غیر معتبر بالاثبات
الاهلیة فانما یلغیه بدلالة العقل والاجتهاد فیتناقض من هیه

وهو کیفی فی دفع الاموال لانه تعالی قال فان انتم منهم رشتا فاق بالکفر والمعنی ان رایتهم منهم رشتا
سواء کان تحقیقا وتقدير انکما اقيمت المدة مقام الرشد کن ذلک زمان النظر والاستدلال فی حق الشخص
المذكور اقيم مقام الدعوة فاذا لم یؤمن بعد العقل وقائم مقام الدعوة کان معذبا ولما کان یرد علی مسئلة
السفیه انکم لما قدرتم خمسا وعشرين سنة والقیاس کان یقتضی ان یقدر ثلثة ايام اعتبارا بالمرشد
فاجاب عنه ولیس علی الحد فی هذا الباب دلیل قاطع فی تعین الحد للامهال لیس بض قاطع حتی یقال
مد ثلثة ايام او اکثر لان العقل متفاوت فی اصل الخلقة فرب ما قل یمتدی فی زمان قليل ما لا یمتدی
غیره الیسی مد كثيرة فمن جعل العقل علة موجبة یمتنع الشرع بخلافه فلا دلیل له یعتقد علیه یعنی
من جعل العقل حجة مستقلة حتی یتحقق الاحکام بغيره وود الشرع وینکر وجود الشرع فی مقابلة
کما ذهب الیه المعتزلة فلا دلیل لهم علی مذہبهم یعتقد علیه وما استد لوا به فهو محجوز وممنوع
فلیس عندهم دلیل عقلي ولا نقلی یفید الظن فضلا عن الیقین ومن الغاء من کل وجه فلا دلیل له
ایضا وهو مذہب الشافعی فانه قال فی قوم لم تبلغهم الدعوة اذا اقتلوا صمنوا فجعل کفرهم عفوا
فان عند الشافعی من قتل رجلا عاقلا بالغ لم تبلغه الدعوة یمجب الضمان علی القاتل لان القاتل
اذا لم تبلغه الدعوة وان کان عاقلا بالغاً وان کان یمن له الاستدلال علی توحید تعالی لم یجب
علیما لا یؤمن بالله تعالی فكفره عفوا لانه لم تات الدعوة ولا عبرة بعقله وعندنا لا یضمن وان کان
قتله حراما قبل الدعوة ولكنه لیس بسبب الضمان لاننا لا نجعل کفره عفوا بحال ولم نجعل غفلة عن
الایمان بعد استیقام مد التامل عند ان کان قتله قبل الدعوة کقتل نسواهل الحرب وذلك إشارة الی
عدم الدلیل علی القولین اما عدم دلیل من النی العقل فتقریر ما یمین بقوله لانه ای من النی العقل
من کل وجه وهو الاشعری والشافعی ومن تبعهما لا یجوز فی الشرع ان العقل غیر معتبر بالاثبات الاهلیة
فانما یلغیه بدلالة العقل والاجتهاد فیتناقض من هیه یعنی لایض لهم علی ان العقل غیر معتبر وانما
یقول بالدلالة العقلیة فیمتنع اعتبار العقل حیث اعمر علی الادلة العقلیة فکانه یقول العقل معتبر

واز العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال واذا ثبت ان العقل
 من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا ينقسم على قسمين الاهلية والامور المعترضة
 عليها فصل في بيان الاهلية الاهلية نوعان اهلية الوجوب اهلية الاداء اما
 اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة فان الكادى يولد له ذمة صالحة للوجوب له وعليه
 وليس بمعتبر وهل هذا الانتقاض صريح وامام عدم دليل من يعتمد على العقل من كل وجه حيث لا يعتبر
 في مقابلة الشرع كما ذهب اليه المعتزلة فتقر به وهذا وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة
 بنفسه بحال يعنى الوهم كبر ما يتعارض العقل فيخلط عليه مطلوبه ولذا ترى ان بعض العقلاء يخالف
 البعض بل يناقض نفسه فمرة يثبت امر و مرة ينفيه فاذا كان العقل كذلك فكيف يعتمد عليه
 بحيث يقال انه حجة مستقلة بغيره وود الشرع وان الشرع لا اعتبار له عند مقابله بالعقل
 هذا انظر بالمقام وقد بقى خبايا في نزول الكلام واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية على
 وجه قدمه كما نقول المعتزلة قلنا الكلام في هذا اى في بيان الاهلية ينقسم على قسمين
 القسم الاول الاهلية والثاني الامور المعترضة عليها اى على الاهلية فصل في بيان الاهلية
 وهى عبارة عن كون الانسان او الشخص بحيث يصلح ان يكون محط نزول الاحكام الشرعية او التكليف
 وقيل هى عبارة عن صلاحية الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهذه الصلاحية
 اما تة حملها الانسان كما قال الله تعالى وحملها الانسان ولذا خص بالتكليف من سائر
 الحيوانات التى ليس لها ذمة التكليف وقد كان ظلوها مجعولا الاهلية نوعان احدها اهلية الوجوب
 والثاني اهلية الاداء اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اذ اعرفت معنى الاهلية فاعلم ان
 الاهلية على نوعين النوع الاول اهلية نفس الوجوب وهوان يكون قابلا لشغل الذمة والنوع الثانى
 اهلية لوجوب الاداء وهوان يكون قابلا وصالحا لاتيان الفعل وقد عرفت الفرق بين نفس
 الوجوب ووجوب الاداء فالنوع الاول اى اهلية نفس الوجوب مبنى على قيام الذمة يعنى لا يثبت
 الا بعد وجود ذمة صالحة للوجوب له وعليه الذمة عبارة عن وصف يصير الشخص به اهلا للايجاب
 عليه الاستيجاب لبنا على العهد الذى عاهدنا ربنا يوم الميثاق كما اخبره بقوله واذا اخذ ربك من بنى آدم
 من ظهورهم ذمتهم وشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا انما اقرب ربنا وبنيته
 يوم الميثاق فقد اقر ربنا بجميع شرائع الصالحة لنا وعليها ذمة هذه الذمة صالحة للنفس لوجوب
 واهلية الوجوب على هذه الذمة مبنية فان الكادى يولد له ذمة صالحة للوجوب له و عليه

باجماع الفقهاء بن علي احمد لما مضى قال الله تعالى واذا اخذنا ربك من بني آدم من ظهورهم
فدعيتهم الى اخر الاية وقبل الانفصال هو جزاء من وجده فلم يكن له ذمة مطلقة حتى يصلح
ليجب له الحق ولم يجز عليه اذا انفصل ظهرت له ذمة مطلقة كان اهلا للوجوب له وعليه

باجماع الفقهاء وانما ثبت له الذمة بناء على العهد المانع الذي بينه بقوله قال الله تعالى ولا اخذ
 ريك من بني آدم من ظهورهم حتى يجهلوا اخر الآية دليل على ثبوت الذمة متحصلاً من الأولى اذا وُلد
 يكون له ذمة متصاحبة لما يوجب له وعليه فان الولي اذا اشترى له شيئاً ثبت له الملك وكذا ثبت له
 الوصية والأرث والنسب وكذلك الثمن وهو المرأة ييجان عليه بعقد الولي باجماع الفقهاء وهذا معنى
 ما يجب له وعليه هذه الذمة انما ثبت بالعهد الذي جرى بيننا وبينه تعالى يوم الميثاق كما مر به في قولهم
 يكن له ذمة متصاحبة لهذه الأشياء بالعهد لم يجب له وعليه شيء لانه اذا وُلد لم يكتسب شيئاً حتى
 يقال ان الوجوب له وعليه انما ثبت بالكتساب فاعلم ان تفسير تلك الآية العسكرية
 كما رواه احمد عن ابى بن كعب يدل على ثبوت العهد يوم الميثاق وفيه خبر ابن عباس
 عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنحمان يعصى عرفة فاخرج من
 صلبه كل ذرية ذرية اهانته وهم بين يديك الذرية كلهم قبل قال الست ببركة قالوا بلى شهدنا
 ان تقولوا يوم القيمة ان كنا عن هذا غفلين او تقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل وكنا ذرية من
 بعد هما اتهمنا كما فعل المبطلون رواه احمد فلما ثبت تفسير الآية عن النبي عليه السلام
 على ما تنوينا عليك فنقول من اشرب في قلوبهم الاعتزال بانهم من باب التفتيل والتفتيل مردود
 لا يعابيه في مقابلة الحديث وان كان ضعيفاً فاعلم ما قلنا ثبوت الميثاق من الآية الصريحة
 في ذلك لا بالسنة فقط وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة مطلقة يعفى ثبوت الذمة
 الكاملة له انما هو بعد الولادة واما قبل الانفصال اي قبل الولادة فهو جزء من وجه حيث
 يتبع الأم في العتق والحركة والسكون فلا يكون له ذمة مطلقة اي كاملة ولكنه منفرد بالحيوة
 معد للانفصال فله ذمة من وجه حتى يصلح ليجب له الحق من العتق والأرث والنسب الوصية فهو
 اهل لتلك الأمور بهذا الاعتبار ولما لم يكن له ذمة كاملة كالم فلابد عليه شيء من الحقوق حتى لو
 اشترى له الولي شيئاً لوجب عليه الثمن واليه اشار بقوله ولم يجب عليه ثم اعلوا الكلام وقال واذا
 انفصل عن الأم بسبب الولادة وظفرت له ذمة مطلقة كما مر كان اهلاً للوجوب له وعليه والحاصل
 ان الجنين اذا انفصل فلذمة من وجه حيث يثبت له حقوق من الأرث والعتق ولا يجب عليه

غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه
كما يستعمل لعدم محله ولهذا الميجب على الكافر شئ من الشرائع التى
الطاعات لما لم يكن اهلا للثواب الآخرة ولزمه الايمان لما كان اهلا
لادائه ووجوب حكمه

حق غيره ولذا انفصل فله ذمة كاملة فيثبت له وعليه ولا كان يرد عليه من انه اذا حصل له ذمة كاملة
فيه حتى ان يكون حكمه كحكمه اليقين فيجب عليه ما كان عقوبة وجزاء ايضا كما ذهب اليه بعض
شائخنا مثل قاضى الامام ابن زيد وغيره قد نفعه بقوله غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه فجاز
ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما يستعمل لعدم محله يعنى انما المقصود والغرض الاصل من
نفس الوجوب حكمه هو الاداء من اختيار والصبي لا يتصور منه الاداء بالاختيار لعجزه فيبطل
الوجوب في الافعال التى لا بد من ادائه باختيار لغوت الغرض والشئ كما يبطل بغوت المحل كبيع
الحر واعتاق العبيته يبطل بغوت الغرض ايضا فلا يلزم على الصبي الا يمكن ادائه بالاختيار فلا يكون حكمه
كحكمه اليقين فلا يجيب عليه ما يجب عليهم وتقصيل لمقام ما كان حقوق العبد من الغرم وضمان
المشتريات والعوض كمن المبيع ونفقة الزوجات والاقارب يلزم على الصبي لان الاداء بالاختيار في تلك
الامور ليس بضرورى ويكون اداء وليه كادائه وكان الوجوب غير خال عن حكمه وما كان عقوبة وجزاء
له يجب عليه لان المقصود من العقوبات المواخذة بالفعل وهو لا يصلح لذلك فالوجوب ههنا خال عن
حكمه فيبطل والولى في ما يجب عليه العقوبة والجزاء لا يصلح ان يقوم مقامه وكذا حقوق الله الخاصة
كالصلوة والصوم لا يجب عليه ايضا لان الاداء بالاختيار لا ينافى بالنية ضرورى فيها والولى لا يصلح ان
يكون ادائه قائما مقام ادائه فيبطل الوجوب بغوت الغرض وسيأتى التفصيل فوق هذا ولما
فرغ من الجواب شرعى في تفرعات على قوله فجاز ان يبطل لعدم محله وغرضه كما يبطل لعدم محله
نقال ولهذا الميجب على الكافر شئ من الشرائع التى هي الطاعات لما لم يكن اهلا للثواب الآخرة يعنى
ان الغرض من الشرائع التى هي الطاعات كالصوم والصلوة والزكاة ثواب الآخرة والكافر ليس اهلا
لثواب الآخرة فوجوب تلك الشرائع على الكافر خال عن الغرض فيبطل فلا تجب عليه تلك الشرائع
واحتز بقوله التى هي الطاعات عن الشرائع التى ليست بطاعات وليس الغرض منها ثواب الآخرة كالحجبة
والخراج فانها واجبة عليه ولما كان يتوهم من عدم كونه اهلا للثواب ان لا يجب عليه الايمان ايضا دفعه
بقوله ولزمه الايمان لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه يعنى في وجوب الايمان على الكافر

فان قيل
فان قيل

ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم اهليته الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا
بوجوبه صل الايمان عليه وان ادائه حتى هو الاداء من غير تكليف وكان فرضا كالسافر
يؤدى الجمعة واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فثبت بقدرسة
البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ ولكن لك بعد البلوغ فيمن كان معتوها

لا يفوت الغرض من الايمان ثواب الآخرة والكافر اهل للايمان فاذا امن يحصل له ثواب الآخرة فلا
يفوت الغرض فيجب عليها الايمان ثم شرع في تعزيمه اخرو قال لم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل لعدم
اهلية الاداء اى لا يثبت نفسا لوجوبه على الصبي لعدم الفائدة وهو الاداء عن الاختيار والصبي لا يمكن منه
اداء الايمان باختيار لعدم العقل واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوبه اصل الايمان عليه لان الوجوب
يتعلق بالاسباب وصلاحيته الذمة فالصبي العاقل اهل لاداء الايمان فلا يبطل نفسا لوجوبه في حقه
لعدم فوات غرضه وهو الاداء بخلاف سائر العبادات فانها ليست بواجبة عليه لفوات غرض نفس الوجوب
فيها لان الغرض من نفسا لوجوبه ان يقع الاداء عن الغرض واداء العبادات لا يقع عن الغرض لانه لو وقع
صلوته فرضا لا فرض عليه سائر الصلوات فيه حرج عظيم بخلاف الايمان فانه غير مكرر وكان الغرض من
نفسا لوجوبه الاداء على سبيل الكمال الصبي لضعفه لا يحتمل اداء العبادات على وجه الكمال لان ادائها على
وجه الكمال متعلق بالبدن وهو ضعيف البدن بخلاف الايمان فان ادائها يتعلق بالبدن لانه من احكام
النظرية التي تتعلق بالعقل العقل موجود فيبدون ادائه اى لا نفعل ان اداء الايمان واجب على الصبي العاقل
قبل البلوغ لان عقله لم يتكامل بعد لان كمال العقل انما هو بعد البلوغ حتى هو الاداء من الصبي العاقل من
غير تكليف وكان اداء الايمان فرضا لان الايمان لا يتنوع بين ان يكون فرضا وان يكون نفلا بل هو فرض قلنا
لا يلزم عليه تجديد الاداء لافراجه بلوغه كالسافر يؤدى الجمعة فالمؤدى يقع فرضا مع ان وجوب الجمعة لم يكن
ثابتا قبل الاداء هذا ما ذهب اليه القاضي ابوزيد وشمس الامنة الحلواني وفخر الاسلام وقال لانهم شمس الامنة
المرضى ان الوجوب غير ثابت فحق الصبي وان عقله لم يتكامل عقله بالبلوغ واما اهلية الاداء فنوعان
احدهما قاصر وثانيهما كامل والقاصر فثبت بقدرة البدن اذا كانت قاصرة اعلم ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل وهي بالبدن فاذا تحقق القدرتان تحقق الاهلية الكاملة واذا
انقضت اضعفت احدى القدرتين تحقق الاهلية القاصرة واليهما اشار بقوله اذا كانت قاصرة قبل البلوغ
فمقتل بلوغ العقل والبدن كلاهما ناقصان وهذا احد القسمين من الاهلية القاصرة وانشأوا لثانها
بقوله ولكن لك بعد البلوغ فيمن كان معتوها هو السفيه فبدنه كامل ولكن عقله ناقص كما اشار اليه

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبتي على الأهلية القاصرة
 صحة الأداء وعلى الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه وعلى هذا
 قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام وما يتحصن منفعته من التصرفات
 كقبول الهبة والصدقة وصحة منه أداء العبادات البدنية من غير عهدة وملاك
 برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار أن نقصان
 رأيه أنجح برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة ۛ

بناك

لأنه بمنزلة الصبي لأنه عاقل لم يعتدل عقله وتبتي على الأهلية القاصرة صحة الأداء بمعنى أنه
 لو أدى يكون صحيحاً وإن لم يجب عليه وتبتي على الأهلية الكاملة وجوب الأداء وتوجه الخطاب عليه
 فإذا بلغ وعقل يلزم عليه الأداء ويتوجه عليه خطاب الشارع لأن أهليته صارت كاملة بكمال
 العقل والبدن ثم لما كان وقت اعتدال العقول في أفراد الإنسان متفاوتاً لا يمكن إدراكه إلا بعد
 تجربة عظيمة أقام الشرع البلوغ الذي عنده يعتدل العقول في الأغلب مقام الاعتدال تيسيراً
 وعلى هذا أي على أن صحة الأداء تبتي على الأهلية القاصرة قلنا أنه صح من الصبي العاقل الإسلام في
 أحكام الدنيا والآخرة بلا لزوم عليه عند الشافعي لا يصح إيمانه قبل البلوغ في أحكام الدنيا فبرئ أباه
 الكافر ولا تبين منه اهله المشتركة لأنه ضروريان صح في أحكام الآخرة في شاب على إيمانه وهذا هو القسم
 الأول الذي هو حق الله حسن لا يحتمل غيره وصح منه أيضاً ما يتحصن منفعته من التصرفات
 كقبول الهبة والصدقة وهذا القسم ثان وهو ما كان من غير حقوق الله تعالى ولكن فيه نفع محض
 للصبي فيصح مباشرة الصبي من غير رضا الولي وإذا ندو صح منه أداء العبادات البدنية من
 غير عهدة وهذا القسم ثالث وهو ما كان دائراً بين كونه حسناً في زمان وقيماً في زمان كالصلوة و
 الصوم من العبادات البدنية فيصح من الصبي ما دأبها من غير وجوب عليه وفي صحة الأداء بلا لزوم
 عليه نفع محض له من حيث يعتاد أداءها فلا يثبت ذلك بعد البلوغ ولذا قال عليه الصلوة والسلام ۛ
 صياكم بالصلاة إذا بلغوا سبعا وواضروهم إذا بلغوا عشرًا وملاك برأى الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه
 وهذا هو القسم الرابع من المعاملات الدائرة بين النفع والضرر كالبيع فإنه إن كان راجحاً كان نافعاً وإن كان
 خاسراً كان ضاراً والصبي لا يميز بين الضار والنافع ولا يعتبر فيه رأيه فلا بد أن ينضم إليه رأى الولي و
 ذلك باعتبار أن نقصان رأيه أي الصبي أنجح برأى الولي فصار كالبالغ في ذلك في قول أبي حنيفة ۛ
 فينقد تصرفه بالغبن الفاحش مع الأجانب كما يفقد من البالغ عند أبي حنيفة خلافاً لما فإنه لا يكون

بناك

الایری انه صحیح بیعه من الاجانب بغبن فاحش فی روائتہ خلافاً لصاحبیہ ورجہ مع
 الولی بغبن فاحش فی روائتہ اعتبار الشبهة النیاتیة فی موضع التهمة وعلى هذا قلنا
 فی المجبور اذا توکل لم تلزمه العهدة ویأخذ الولی تلزمه واما اذا وصی الصبی بشئ من
 اعمال البریطة وصیته عندنا خلافاً للشافعی وان کان فیہ نفع ظاهر لان الارث
 شرع نفعا للورث الایری انه شرع فی حق الصبی

کالبا لم عندهما فلا یفقد بالغبن الفاحش وان باشر البیع بالغبن الفاحش مع الولی فغن ابی حنیفة
 یرایان فی روائتہ یفقد فی روائتہ لا یمضد والیما شار بقوله الایری انه صحیح بیعه من الاجانب بغبن فاحش
 وهو لا یتغایب الناس فی مثله فی روائتہ خلافاً لصاحبیہ ورجہ مع الولی بغبن فاحش فی روائتہ
 اعتبار الشبهة النیاتیة فی موضع التهمة ای فی روائتہ ثبت انه شرع ابو حنیفة بیع الصبی مع الولی بغبن
 فاحش لان نیابة الولی فی موضع التهمة اذ فیہ تهمه انه انما اذن تحسباً لمقصوده وعلى هذا
 ای علی ما فیہ احتمال الضرر لا یمکن الصبی بنفسه ویتملک برأی الولی قلنا فی المجبور وان کان
 یتناول العبد والصبی ولكن المراد هو الصبی اذا توکل ای قبل الوکالة لم تلزمه العهدة ای الاحکام التي
 تتعلق بالوکالة من تسلیم البیع والمقن والمقصومة فی السبب لان فی الزامها معنی الضرر ولا یثبت ذلك
 بالاهلیة القاصرة وبأذن الولی تلزمه ان قصوراً شقلاً من فم بانضمام رأی الولی الیه فصار اهلاً للزوم
 العهدة واما اذا وصی الصبی بشئ من اعمال البریطة وصیته عندنا خلافاً للشافعی اهلان الوصیة عندنا
 ازالة الملك بطریق التبرع مضاً فذالی ما بعد الموت فیکون ضرراً محضاً فاعتبر بازالت المال بطریق التبرع
 فی حال الحیوة فلا تصح الوصیة وما حصل فیها النفع من ثواب الآخرة بعد ما استغنی عن المال بنفسه
 بالموت فهو باقائ الحال لا عبرة بما کالو یاغ الشاة التما شرفت علی الهلاك لا یصح بیعه وان کان فیہ
 نفع محض وعند الشافعی الوصیة نفع محض لا یمکن حصولها للثواب فی الآخرة بعد ما استغنی عن المال
 بنفسه بالموت واما نفع محض یمکن للصبی کالهبة له والی سر هذه الدلیل اشار بقوله وان کان فیہ
 نفع ظاهر یعنی هذا النفع وقم باقائ الحال لا عبرة بموان سلمنا انه فیہ نفع ولكن فی بطلان الوصیة
 نفع ازید منه لان الارث شرع نفعا للورث فان نقل ماله الی اقاربه عند استغنائه اولی من النقل
 الی الاجانب وهو افضل شرعاً لان فی صلة الرحم وایصال النفع الی القرب والیه اشار علیها الصلوة
 والسلام بقوله حیث قال لمعداً لان تدبیر ورتبک اغنیاء خیر من ان تدعهم عالة یتکفون الناس
 الحدیث الایری انه ای الارث شرع حق الصبی ای اذا مات الصبی یرث عنه وارثه ولو لم یکن

وفي الانتقال عن مالى الايصاء ترك الافضل لامحالة الا انه شرع في حق البائع
كما شرع لما الطلاق والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصبي ولم
يملك ذلك عليه غيره ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى
بولاية القضاء واما الردة فلا تحتل العفو في احكام الآخرة

فيمنع لما شرع في حق الردة ان يثبت ان الارث شرع فعلا للورث فلما ثبت ان في الارث
زيادة ثواب من الوصية فالانتقال منه ترك الافضل واليه اشارة بقوله وفي الانتقال عنه اى الارث
الى الايصاء ترك الافضل لامحالة لما كان يتوهم انه لو كان الايصاء ضررا فينبغى ان لا يكون
مشروعا في حق البائع ايضا فدفعه بقوله الا انما اى الايصاء شرع في حق البائع كما شرع له الطلاق
والعتاق والهبة والقرض ولم يشرع ذلك اى المذكور من الامور من الطلاق وغيره في حق الصبي
البائع له ولا يتكامله فكما يملك المنافع يملك المضار ايضا بخلاف الصبي فانه لا يملك المضار بنفسه
بل ولا يملك ايضا كما قال المصنف ولم يملك ذلك المذكور من الطلاق وغيره عليه اى على الصبي غيره
وهو الولي والوصي والقاضى ما خلا القرض فانه يملكه القاضى لوقوع الامن عن التوى بولاية القضاء
اى سوى القرض لا يملك احد على الصبي من الامور المذكورة لانه محل الحرمة والاشفاق لاجل الاضرار اما
القرض فالقاضى يملك فله ان يقرض مال الصبي احد الا ان في مخالفة الصبي اذ لو اودعه عند رجل هلك
عنده لهلك مال الصبي لا يمكن الرجوع على المودع بخلاف القرض فانه واجب في الذمة يمكن تحصيله منه
بغير شهود وروية فكان مصوناً عن التوى اى التلف فاعلم ان الطلاق والعتاق عدم مشروعيتهما
بغير الحاجة اما عند وقوع الحاجة ومصل الضرورة فيها مشروعة قال شمس المأثم في اصول الفقهاء بعض
مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا في حق الصبي حتى ان امره بتغييره على الطلاق وهذا وهم عندى فان
الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك وانما الضرر في الانقياد حتى اذا انتقضت الحاجة
الى صحة انقياد الطلاق من جهة دفع الضرر كان صحيحا انتهى كما ذكر صاحب غايه التحقيق واما الردة فلا
تحتل العفو في احكام الآخرة هذا قسم خامس وهو ما يكون قبيحا لا يحتل فيه كالكفر وكان الاولى ان يذكر
المصنف هذا القسم بعد القسم الاول والمآصل ان هذا القسم من الافعال يعتبر من الصبي لو ارتد و
العياذ بالله تعالى تعتبر ردة عن الرداءة كان هلكا في النكاح في النهاية ولكن لا يتل لان لم توجد منه
من اقاربه المسلمين ولموات على رتد اى كان هلكا في النكاح في النهاية ولكن لا يتل لان لم توجد منه
المحاربة قبل البلوغ ولو قتله احد يهدى حرمه ولا يجب على القاتل شيء وقال ابو يوسف والشافعي لا تعتبر ردة

وبما يلزم من احكام الدنيا عند ما خلا فالإني يوسف فأنما يلزمه حكما الصحة لا قصدا
إليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لأبويه فصل في الأمور المعترضة
على الأهلية العوارض نوعان سماوي وملكسب اما السماوي فهو صغر والجنون
والعته والنسيان والنوم والأغمار والرق والمرض

فحق احكام الدنيا لاهاضر رخص وان ملكنا بصحة ايماننا لكونه ففعا محضاد ما كان يرد ان المضاهر
مدفوع عنه لا من دفع القلم بعض ان لا يحاسب خطاياه والقول بصحة ارتداده يؤدي الى اثبات
الضرر في حقيقته تبين امرنا المسئلة ويحرم عن ميراث اقراره المسلمين اجاب عنه بقوله وبما يلزمه
من احكام الدنيا من البينونة بينه وبين امرنا المسئلة وحرم من الميراث عند ما هي عند ابني حنيفة
ومحمد خلا فالإني يوسف والشافعي انما يلزمه حكما الصحة لا قصدا اليه والضمير راجع الى ما يعنى
لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة ارتداده لانها من لوازمها لان يكون الحكم بصحة
الارتداد كاجل هذه الاحكام والحاصل ان ما يلزم من المضار يثبت ضمننا في حكم صحة الردة
لا قصد فلم يصح العفو عن مثله اى مثل الارتداد والمعنى لا يصح العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لأبويه
بان ارتدوا وتحاربوا الحرب فانه تلزم هذه الاحكام ولا يتمتع بثبوته بواسطة لزومها فكذا في ما
نحن فيه ولما فرغ من بيان الأهلية شرع في بيان الأمور المعترضة على الأهلية فقال فصل في الأمور
المعترضة على الأهلية فقسم تلك الأمور الأهلية عن بقاها على حالها فبعضها يزيل الأهلية الوجوب
كالموت وبعضها تنزل الأهلية الاداء كالنوم والأغمار وبعضها توجب تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء
أهلية الوجوب والاداء كالسفر كذا قيل العوارض نوعان جمع عارضة من عرض لكنه اى اذا اظهر له
امر يصد عنه المضى على ما كان فيه ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر الشمس وشعاعها وما كان
لنحوه الامور تأثير في تغيرا الاحكام التي تتعلق بأهلية الوجوب او أهلية الاداء وكانت تمنع الاحكام
عن النبوت سميت بالعوارض سماوي وهو ما ثبت من قبل صاحب الشرع بلا اختيار العبد فيه
ولهذا نسب الى السماء وملكسب اما السماوي فهو واحد عشر الصغر وهو وان كان
بأصل الخلقة ولكن ماهية الانسان قد يعرف من غير صغر ولذا لم يعرض ادم وحوا عليها السلام
فعد من العوارض والجنون والعته هو اختلاط العقل والنسيان والنوم والأغمار والرق والمرض وان كان
الأغمار والجنون من اقسام المرض ولكن لما كانا مختصين باحكام كثيرة يحتاج الى بيانها افرد ههنا

والحيض والنفس الموت واما المكتسب فتوعان منه ومن غيره اما الذي منه
فالجمل والسفة والسكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه
بما فيه الجاء وبما ليس فيها الجاء واما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال ويسقط
بما كان ضررا يحتمل السقوط واذا امتد فصار لزوم الاداء يؤدي الى الحجر
فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه

بالذكور والحيض والنفس والموت واما المكتسب فانه نوعان احدهما ما هو حاصل منه اي من المكلف
وثانيهما ما هو حاصل من غيره اما الذي حصل منه فالجمل واما جعل من المكتسبة وان لم يكن للبعد
فيه اختيار لان البعد قاصر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار مع القدرة عليه
بمزية اختيار الجمل وكسب الاختيار والسفة في اللغة عبارة عن الخفة والاضطراب في العقل والفرق
بين السفة والعته على ما قلنا ظاهره السكر والهزل والخطاء والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه
الجاه للمكره وبما ليس فيه الجاء اي اضطراب للمكره الى اتيان ما كره عليه فاقسام المكتسب سبعة ولما فرغ
من تقييم العوارض شرع في احكامها فقال واما الجنون وهو افة تحمل بالذماغ بحيث يعيش على افعال
خلاف مقتضى العقل من غير فتور في عامة اطرافه وضعف في اعضائه وانما قدم على الصغر لان حكم
الصغر في اول احواله حكم الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال اي لا يعتبر اذ قاله كالطلاق والعتاق والهيبة
فلا يتعلق باقواله حكم ويكون وجوده كعدمه حتى لا ينفذ باجازه الولي واحترابه من الافعال فان اتلف
مال انسان يؤخذ بضمانه على الكمال لان الاقوال لا تعتبر وجودها بدون العقل والجنون لا عقل له بخلاف
الافعال حيث توجد حسا لا مزا لها ويسقط به اي بالجنون ما كان ضررا يحتمل السقوط عن الباء الخ
بالاعذار كالحديد والكفارات والقصاص فانها تحتمل السقوط عن الالباب بالشبهة وكذا يسقط به العبادات
المقتضية للسقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات ولعتر يقول يحتمل السقوط عن المضار التي لا تحتمل
السقوط الا بالاداء وباسقاط من له الحق كضمان المتلفات ونفقة الاقارب ووجوب الدية والارش فانها
لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصباة هذا اذا كان الجنون ممتدا كما يشترط اليه بقوله واذا امتد الجنون فصار
لزوم الاداء يؤدي الى الحجر فيبطل القول بالاداء وينعدم الوجوب ايضا لانعدامه اي الاداء والحاصل اذا
كثر الجنون بلان امتد فلا وجوب للاداء عليه لانه يفضي الى الحجر ولا نفس لوجوب عليه ايضا لان الغرض من
نفس الوجوب الاداء فانما سقط الاداء بطل نفس لوجوب ايضا لغوات الغرض وتفصيل هذا اللغام ان الجنون
اما ممتدا وغير ممتد وكل منهما اما اصيل بان بلغ مجزونا او طارعا بعد البلوغ فتلك الاقسام كلها ما نفة

٢٨١
٢٨١

تبعها

وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر وفي الصلوات ان يزيد على يوم
ولييلة وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد واقام ابو يوسف اكثر الحول
مقام كله تيسيرا وما كان حسنا لا يحتمل الغير او قبحا لا يحتمل العفو فتأبت
في حقه حتى يثبت ايمانه ومرتبة تبعه لا يويه

الوجوب العبادات كالأداء عند الشافعي والرفق وهو القياس لان اهلية الأداء تقوت بزوال العقل وبدون الاهلية
لا يثبت الوجوب والامتداد سواء كان اصليا او طاريا مسقط للعبادات كلها بالاتفاق واما غير الممتد فهو ان كان
طاريا فليس بمسقط للعبادات عند عملنا الثلاثة استحسانا والحاقا بالزوم والاعفاء وان كان اصليا بان يبلغ
مجنونا فسقط عنه بل حقيقته حتى لو افاق قبل ان سلام شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا وقبل تمام يوم وليلة من
وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر ولا قضاء ما فات من الصلوات فحكمه حكم الصبا وعند محمد ليس بمسقط
يلزمه قضاء ما مضى من الشهر وقضاء ما فات من الصلوات قياسا على المجنون العارض وهو ظاهر الآية وقيل
الاختلاف على العكس فتكر في هذا المقام فانه من مزال الاقدام وحل الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر
حتى لو افاق في جزء من الشهر لئلا او نهارا يجب عليه القضاء في ظاهر الآية ومن شمس الأئمة القول بان لو
افاق في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا لم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان
الليل لا يصام فيه فلا فاقته المجنون فيه سواء وفي الصلوات ان يزيد وقت المجنون على يوم ولييلة
ولكن محمد يعتبر الصلوة حتى فاقم قصر الصلوة مثلا لا يسقط عنه القضاء والشيخان يعتبران الساعات
حتى لو جن قبل الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لان هذا الوقت باعتبار
الساعات زاد على يوم وليلة وعنده عليه القضاء فاقم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوة ستا فيدخل
في حد التكرار وفي الزكاة ان يستوعب الحول عند محمد لان ما لم تدخل الحول الثانية لا تدخل الزكاة في حد
التكرار واقام ابو يوسف اكثر الحول مقام كله تيسيرا ودفعنا المحرر في حق المكلف فلزوال المجنون بعد مضي
احد عشر شهرا تجب الزكاة عند محمد سواء كان اصليا او عارضا لان الامتداد لسقوط الوجوب عند تمام
الحول فاذا تم الحول زال المجنون قبل تمام الحول فقد وجب الزكاة وعند ابو يوسف لا تجب لوجوب الزوال بعد
الامتداد وقرى على هذا امتداد الصلوة والصوم وما كان حسنا لا يحتمل لغيره القبح كالإيمان بالله العظيم
لا وجه للاحتياط لعدم كالكفر بالله تعالى فثبت في حق المجنون حتى يثبت ايمانه ومرتبة تبعه لا يويه
لان الإيمان وكذا الردة قصد لا يعتبر من المجنون اخذ من الإيمان التصديق والاعتقاد بما جاء به النبي
عليه السلام وزال الاعتقاد منه لفقدان العقل الذي يحصل به التصديق وكذا الردة اعتقاد الكفر وهو ايضا

تبعها

وأما الصغير فأنه في أول أحواله مثل الجنون لا تعدى العقل التميز ما إذا عقل فقد
 أصاب ضرا من أهلية الأداء لكن الصباء عند مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل
 السقوط عن البالغ وحلته الأمر أنه يوضع عنه العبدية ويصم منه وله ما لا عهدة فيه
 لأن الصباء من أسباب المرحمة فحتمل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهذا
 لا يصح منه بخلاف ما ندرته تبعا لاحد أبيه فإنه يصح لأن الاعتقاد ليس ركنا له ولا شرط المفاد ارتد
 أبواه فلا راد على جعله سلبا لا يطرق الأصل وهو ظاهر لا يطرق التبعية لأنما زالت برودة أبيه فلم يلزمه برودة
 لوجب أن يحكم بعفو عنه وهو فاسد فيلزم القول بثبوت الردة في حقه هذا إذا بلغ مجونا وأبواه مسلان
 فارتد أو تحاقبه بدار الحرب فإن شركاه في دار السلام وكذا الوادع عاقل مسلما وأبواه مسلان ثم جن
 وتحاقبه بدار الحرب وكذا الواسع قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن لم يصح بعلمها وكذا الواسع أحد أبيه
 وهو مجنون يعد مؤنسا تبعا لأبيه ولما الصغير فإنه في أول أحواله أي قبل أن يعقل مثل الجنون يسقط
 عن الصغير ما يسقط عن الجنون لا تعدى العقل والتمييز ما إذا عقل أي ترقى الصبي عن أدنى درجات
 الصباء إلى واسطها ولكن لم يبلغ إلى درجة كمال العقل فقد أصاب ضرا أي قما من أهلية الأداء
 فعلى هذا كان اهلا لأن ثبت في خصوص الأداء لكن الصباء عند مع ذلك يعني وإن كان أصاب
 ضرا من أهلية الأداء ولكن الصباء مع ذلك لا أصابته عند بلوغ عقله إلى درجة الكمال وغاية
 الاشتغال فقط بما في ذلك العذر عن أي من الصبي ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى مثل
 الصلوة والصوم وسائر العبادات كالحديد والكفارات فانها تحتمل السقوط بالأعذار وتحتمل النسخ والتبديل في
 نفسها واحتقار بقوله ما يحتمل السقوط عما لا يحتمل السقوط مثل فرضيته الإيمان حتى إذا اداه الصبي كان فرضا
 يقرب عليه ما يقرب على المؤمنين من وقوع الفرضية وبين زوجته للشركة وحرمان الميراث من أقاربه للتركين
 جريان الميراث بينه وبين أقاربه المسلمين وحلته الأمر أي الأمر الكلي في أحكام الصبي أنه يوضع عنه العبدية أي
 يسقط عن الصبي المأخذة والتبعية ويصم منه لما لا عهدة فيه يعني يصم منه أي من الصبي بأن يباشر فرضه
 بالأهدة فيه أي لا ضر فيه مثل أن يعقل الهبة بنفسه وله أي ويصم للصبي بأن يباشر غيره لأجله ما لا ضرر
 فيه كقبول الولي الهبة له ونحوه ما فيه نفع محض لأن الصباء من أسباب المرحمة طبعاً وأشراً ما طبعاً لأن كل
 طبع سليم يميل إلى الرحمة على الصغار وأما شرعاً لأن النبي عليه السلام كان يرحم الصغار فجعل الصباء سبباً للعفو
 عن كل عهدة يحتمل العفو مثل الحدود والكفارات وسائر العبادات بخلاف ما لا يحتمل العفو كالردة وحقوق العباد
 مثل ضمان المتلفات ونفقة الأقارب ولهذا لا أجل أن الصباء سبباً للعفو عن عهدة يحتمل

الصغير

الصغير

لا یجزم عن المیراث بالقتل عندنا ولا یلزم علی حرمانه بالرق عنه والكفر
 لان الرق ینافی اهلية الارث وكذلك الكفر لانه ینافی اهلية الولاية و
 انعدام الحق لعدم سببه ولعدم اهلية لا یعد جزاء واما العتة بعد البلوغ
 فمثل الصبا مع العقل فی كل الاحكام حتی انه لا یمنع صحة القول والفعل
 العفو لا یجزم الصبی عن المیراث بالقتل عندنا یعنی لو قتل الصبی مورثه خطأ او خطأ لا یجزم عن میراثه لانه
 موجب القتل یجمل السقوط بالعفو ویا عذرا وكثیرة فلهذه عهدة تسقط بعد الصبا ویجعل كان المورث
 مات خف انفسه ولما كان یرد علیها اذا كان كذلك فلا ینفی ان یجزم الصبی عن المیراث بالكفر والرق
 فاجاب عنه بقوله ولا یلزم علیه ای علی ما قلنا حرمانه ای الصبی بالرق عنه والكفر كما اذا رتد الصبی
 العاقل او استرق فانه لا یستحق الارث لان الرق ینافی اهلية الارث لان الارث یقتضی ان یكون
 الوارث مالكا لما یرثه والرق ینافی ان یملك الملك لان كل ما یملكه الرقیق هو ملك لمولاه وكذلك الكفر
 ای مثل لرق الكفر فی انه ینافی الارث لانه ای الكفر ینافی اهلية الولاية ای ولا یرثه للكافر علی المسلم لقوله
 عز وجل ولن یجعل الله للكافرين علی المؤمنین سبیلا والارث مبنی علی الولاية علی ما یشیر الیه قوله تعالی حكاية
 عن زكريا علیه السلام فهب لی من ذلک ولیا یرثنی الایة وانعدام الحق وهو هذا الارث لعدم سببه وهو
 الولاية وذلك لا یوجد فی الكافر ولعدم اهلية ای لعدم اهلية المسحق والرق ینافی اهلالة لا یعد جزاء
 ای عقوبة والحاصل ان حرمان الصبی العاقل الرقیق او الكافر عن میراث اقاربه المسلمين والاخر
 ليس من باب جزاء الكفر والرق حتی یصح ما قلتم بل حرمانه لعدم اهلية المیراث وقت كونه رقیقا ولعدم
 سبب المیراث وقت كونه كافرا الا ترى ان من لا یملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقیبة لا یعد
 ذلك عقوبة فكذلك هذه اوقاف العتة وهو اختلال فی العقل یبحث یختلط كلامه فی شبهة مرة بكلام العقل او
 مرة بكلام المجانین اما السفیه فلا یشبه كلام المجانین اصلا ولكنه یعتریه خفة اما غضبا او
 فرحانیا تبع مقتضاهما فی الامور غیر نظر وفكر فی عواقبها هذا هو الفرق البین بین المعتوه والسفیه
 الیسا شرا سابقا بعد البلوغ فمثل الصبا مع العقل فی كل الاحكام فكذلك المجنون یشبها لحوال
 الصبا فی عدم العقل كذلك العتة یشبها لحوال الصبا فی وجود اصل العقل مع تمكن الخلل فی تحكمه
 المحتوه حکم الصبی العاقل فی جمیع الاحكام حتی انه ای العتة لا یمنع صحة القول والفعل فكذلك جمیع اقوال
 العصبی العاقل وانفاله من اسلامه قوله فی بیع مال غیره وطلاق منكوبة غیره وعتاق عبده وقبول الهبة
 صیحة كذلك جمیع افعال المعتوه واقواله صیحة حتی ان العتة لا یمنع صحة القول والفعل كما لا یمنع الصبا

هو

لكن يمنع العهدة واتخاذها من الأموال فليس بعهدة لأنه شرع جبراً
وكونه صبياً معذوراً ومعوقاً لا ينافي عصمة المحل ويوضع عند الخطاب كما
يوضع عن الصبي ويولي عليه لا يلى على غيره وإنما يفرق المجنون والصغير في أن
هذا العارض غير محدود وقيل إذا سلمت أمراً تعرض على أبيه وأمه أو السلام ولا يؤخر

مع العقل لكن يمنع العهدة يعني ما يلزم فيه الزام شيء وضرباً من العتة فلا يطالب المعتوق في الوكالة
بالبيع والشراء بنقل الفسخ وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأته
ولا إعتاق عبده سواء كان بأذن الولي أو لا يبيعه شراره لنفسه بغير إذن الولي لأن في كل ذلك عهدة أي ضرب
للعتة والعتة يمنع ولما كان يرد عليه أنه على هذا ينبغي أن لا يجب على المعتوق وكذلك على الصبي ضمان التلغات
لأن في إيجاب الضمان عهدة أيضاً عليه ما قد فقه بقوله وأما ضمان ما يستهلك من الأموال فليس بعهدة التي
نفيها لأن المراد بها ما يلزم بالحقود وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل ولأن العهدة المنفي
عنها عهدة يحتل العتق في الشرع وضمان التلف لا يحتل العتق شرعاً لأنه شرع جبراً لكونه من حقوق العباد
وكون الأموال معصومة كونها المستهلك صبيها معذوراً ومعوقاً لا ينافي عصمة المحل لأنها ثابتة
لحاجة العبد إليه لتلحق بقاءه وقوام مصالحه وبالصبر والعتة لا تزول الحاجة فيبقى معصوماً
فيجب له ضمان بالاستهلاك ويوضع أي يرفع عن أي المعتوق الخطاب كما يوضع عن الصبي فلا يجب عليه
العبادات ولا يثبت في حق العقوبات كما في حق الصبي واليه ذهب عامة المتأخرين وقال القاضي الأمام
ابو زيد لا يسقط عن العبادات لأن الخطاب إليه صحيح لكونه بالغا وأما العتة فهو بمنزلة المرض بخلاف
الصبي لأن الخطاب عنه مرفوع ويولي عليه أي يثبت الولاية على المعتوق وغيره كما يثبت على الصبي لقصور
عقله ولا يلى على غيره أي لا يثبت الولاية للمعتوق على غيره لأنه عاجز عن التصرف لنفسه فكيف يتصرف لغيره
وكان الأصل في الولاية أن يثبت في حق من يتعدى إلى غيره والمعتوق لا ولاية له على نفسه فكيف يثبت
على غيره ولما اتفق المصنفون بأول أحوال الصباء والعتبة بأحوال الصباء ذكرنا يحصل الفرق به بين
هذه الأشياء فقال وإنما يفرق المجنون والصغير في أن هذا العارض أي المجنون غير محدود
إذا ليس لزواله وقت معين بخلاف عقل الصبي لأن له وقتاً معهود الجري الله تعالى عادته على ذلك
فقيل تفريع على قوله غير محدود إذا سلمت أمراً أنه أي امرأة المجنون عرض على أبيه وأمه أو السلام أي إذا
سلمت امرأة المجنون الكافر تعرض على أبيه أمه أو السلام لأنه هو بنفسه لا يصح أن يعرض عليه أو السلام وهو
تابع لمخبره الأبوين فإن أسلم أحد ما بقى النكاح بينهما وإن اختلف في بينهما ولا يؤخر عرض الإسلام إلى أن

هو

والصبا محمد وفوج تأخيره وأما الصبي العاقل والمعتوه العاقل فلا
يفترقان وأما النسيان فلا ينافى الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالبا
يلزم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة

يقين المجنون كان ليس له وقت معين فصيابطال حق المرأة والصبا محمد وفوج تأخيره اى عرض الاسلام
الى ظهور اثر العقل في الصبي الى بلوغه لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيحقق منه الايام فلا يخرج
المرأة الى البلوغ فلورج المجوس ابنه الصغير بامرأة مجوسية وانصرانية ثم اسلمت المراه وطلبت الفدية
له عرض الاسلام على الصبي ولا على ابويه حتى يفرق بينهما بالاباء كما في المجنون بل يحمل حق يعقل
الصبي فيعرض حينئذ عليه الاسلام فان اسلم بقى النكاح بينهما والا فرق بينهما وذلك لان لظهور عقله
وقتا معيناً بخلاف المجنون هذا هو الفرق بين المجنون والصغير وأما الصبي العاقل والمعتوه فلا ينفصلان
اى لا فرق بين العته واخر احوال الصبا ولا فرق بين الصبي العاقل والمعتوه في وجوب عرض الاسلام في
الحال كما لا فرق في سائر الاحكام حتى لو اسلمت امرأة المعتوه الكافر يعرض الاسلام في الحال على المعتوه كما يعرض
على الصبي العاقل الكافر اذا اسلمت امرأته فان اسلم بقى النكاح بينهما والا فرق كما يفرق بين الصبي العاقل
الكافر وزوجته وقت ابائه عن الاسلام لان اسلام المعتوه معهم كاسلام الصبي العاقل وانما قيد
المعتوه بالعاقل للذين هب الزعم الى المجنون لان اسم المعتوه قد يطلق على المجنون ايضا وأما
النسيان فهو عدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجسلة اهم من ان
يمكن ملاحظتها في وقت شاء ولا يمكن الا بعد كسب جديد ويسمى ذهولا وهو ما عندنا عندنا وما عندنا
فهو خاص اى لا يمكن الا بعد كسب جديد وتجهت استدلال وقيل هو جهل الانسان بما كان يحل ضرورة مع
علمها موركية لابقاة واحترز بقوله بامور كثيرة عن الذائم والمنفى عليه فانها في حالة النوم والاعداء لا يعلمان
ما كان يعلمانه من امور كثيرة ونقول له لا ينافى عن المجنون فان جهل ضروري بامور كثيرة كان يعلمها قبله
لكنه باقاة وفيه ما فيه وفي المورج النسيان هو النقصان او بطلان قوه الذكرو هذا اوضح مما قيل فلا
ينافي نفس الوجوب في حق الله تعالى ولا وجوب الاداء فلا سقط الصوم ونصلوه عن ذمته بالنسيان
بل يلزم عليه القضاء لكنه اى النسيان اذا كان غالبا بحيث يلزم اصطاعة اى لا يخفى نواطة عنه في
اغلب مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة وان النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة
غالبا ما في الاول فلان نفس الانسان تميل بالطبع وتستغل الى الاكل والشرب فاذا اشتغلت بشئ جاء
الغفلة والنسيان عن شئ اخر وهو الصرم فقد لله عن ذلك الاكل والشرب فلا يقصد صومه وأما في

يجعل من اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق العباد
وعلى هذا قلنا ان سلام الناس لما كان غالباً لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام
لان هيئة المصلي مذكورة له فلا يغلب الكلام ناسياً واما النوم فمحجز عن استعمال
القدرة ينافي الاختيار فواجب تأخير الخطاب للاداء

الثاني فلان الذبح يجب هيئة وخوفاً يتغير الطبع عنه ويتغير حال الشرع ولهذه الاسباب التي ذكرها كثير
من الناس فتسكن الغفلة عن التسمية فيبقى النسيان فيه عندنا فيصير الذبح جعل النسيان الموصوف
من اسباب العفو في حقوق الله تعالى خاصة لانه من جهة صاحب الحق اعترض واذا كان كذلك يصنع
الله تعالى بدون اختيار العبد فيه صار نسياناً للعفو في حقوقه خاصة فاذا اكل الصائم ناسياً يجعل كانه
لم يأكل واذا نسي التسمية في الذبح يجعل كانه لم ينس قوله جعل جواب اذا والمجته خير لكن قوله اعترض خيراً
ان وكلمة من متعلق به بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان فيها سبباً للعفو حتى لو اتلف
احد مال انسان ناسياً يجب عليه ضمانه لان نسيان المتلف ليس بصنع صاحب المال حتى يجعل قبيح في
حقه فلو اكل هذا اي وكان النسيان الغالب جعل هذا قلنا ان سلام الناس على امرين على ظن انه
في القعدة الاخيرة لما كان غالباً بكثرة تسليم المصلي في تلك الحالة لم يقطع السلام المذكور الصلوة لان
القعدة محل لسلام وليس الصلوة هيئة تذكرها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم
فيجعل عفو بخلاف الكلام في الصلوة حيث لا يجعل عفو لان هيئة المصلي مذكورة له فامتنع عن النسيان اذا
نظر اليها فلا يغلب الكلام ناسياً في الصلوة اي لا يغلب ويكثر وقوع الكلام في الصلوة ناسياً اذا دلت الصلوة
هيئة مذكورة لهذا النسيان فكان وقوعه فيها الغفلة وتقصير فلا يعفى عنه ناسياً في صلوة بان الكلام ناسياً
واما النوم فهو فترة طبيعية يحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمتنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل
مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه عند اطباء هو ما يكون من رطوبة اندماغ المعدة بسبب
وصول رطوبات بخارية اليه فتخرج اعصابه وتكثف مسالكها وتغلظ الروح النفساني فلا ينفذ في ثلاث
المسالك فيسكن الحواس لظاهرة والحواس لا امكن الا ما كان منها ضرورياً في الحياة كالتنفس والنوم والهضم فمحجز
عن استعمال القدرة ليس هذا التعميد النوم فلا يتنقص بالانغماء لصدقه عليه بل تعريف بالحكم والاشروا الحد
الصحيح فابينه ينافي الاختيار لان مدار الاختيار على الرأي والتميز وهو لا يوجد وقت النوم لعدم العمل
المذكورة فواجب تأخير الخطاب للاداء فترجم على قوله فمحجز عن استعمال القدرة والاداء متعلقة بالحواس المحاص
ان النوم لما كان محجزاً عن استعمال القدرة كان حكمه تأخير الخطاب الذي ورد الاداء وهذا التأخير

وبطلت عباراته أصلاً في الطلاق والعنق والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته
وكلامه في الصلوة حكمه وكذا إذا اتفق في صلاته هو الصحيح والأغناء مثل النوم
في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة حتى منع صحة العبارات وهو أشد
من أن النوم فترة أصلية وهذا

في حق العرب ولا يسيطر الوجوب عن ذمتنا احتمال الأداة حقيقة بالاتباع واحتمال خلفه وهو القضاء
على تقدير عدم الانتباه لانه لا يعتمد على إعادته فلا يسيطر الوجوب لعدم وقوع الخلل في الأهلية
استدل على بقاء الوجوب بقوله عليه السلام فإذا قرأ أحدكم عن الصلوة أرنسب ما نه فرغ اليها فليصلها كما كان
يصلها ولو تمها ثم أراه مالك وبطلت عباراته أي النائم أصلاً في الطلاق والعنق والاسلام والردة فترجع على
قوله وهو نافي للاختيار يعني لما بطلت اختياره لفوت الرأي والتمييز بطلت عباراته فيها مبني
على الاختيار كالطلاق ولو طلق النائم أو اعتقه أو أسلم أو ارتد لا يثبت حكم شيء من تلك الأشياء
ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكمه فإذا قرأه النائم في صلاته لا تصح قراءته فلا يصح صلوته وكذا
إذا حكمه في صلوته لا يعتبر كلامه لصدوره من لا يميزه ولا اختياره فهو ليس بكلام حقيقة فلا تفسد
صلوته وكان لا يعتد قيامه وركوعه ومجوده لصدوره بالاعتقاد وكذا إذا اتفق في صلاته هو الصحيح
أي كما لا يتعلق بقراءة النائم وكلامه حكم كما مر كذا لا يتعلق بقراءة في الصلوة حكمه على المذهب المختار
فلا يهضم في صلوته لا يفسد صلوته ولا يكون حدثاً ناقضاً للوضوء وقال الحاكم أبو محمد الصنف في
تفسد صلوته ويكون حدثاً لانه قد ثبت بالنص ان القراءة في صلوة ذات ركوع ومجود حدث
وقد وجدت ولا فرق بين النوم واليقظة ألا ترى لو احتمل يجب الغسل كما لو انزل بشهوة في اليقظة
وتفسد صلوته كالسقيظ وبهذا أخذ عامة المتأخرين احتياطاً وللعلماء في هذه المسألة أقوال
أخرى تركناها خوفاً للتطويل والأغناء وهو تعطل القوى المدركة التي هي حركة الإرادية بسبب
مرض يعجز المداغ أو القلب فهو مرض وليس بزوال عقل كالجنون والألم يعرض لانباء عليهم السلام
مثل النوم في فوت الاختيار وفوت استعمال القدرة بل هو أشد من النوم في ذلك لأن النوم حالة طبيعية
كثيرة النوع حتى عده الأطباء من ضروريات الحيوان بخلاف الأغناء على أن تعطل القوى وفق
الاختيار وفوت استعمال القدرة في الأغناء أشد حتى منع الأغناء صحة العبارات كما يمنع النوم ثم فرق المص
بينه وبين النوم فقال وهو أي الأغناء أشد من أي من النوم كما مر بياناً من أربابنا المص بقوله لأن
النوم فترة أصلية أي طبيعة بحيث لا يخلو عنه إنسان في حالة الصحة وهذا أي الأغناء

هذا
هو
المراد

عارض ينافي القوة اصلا ولهذا كان حدثا في كل الاحوال ومنع البناء
واعتبر امتدادده في حق الصلوة خاصة واما الرق

عارض اي غير طبعية ينافي القوة اصلا بحيث لا يعرض كثير من الناس في مدة جامة الزوم وان كان عارضا باعتبار
استناد على معنى الانسانية ولكنه لما صار كذا فعد فيه عارض وهذا اي يكونه اشد من الزوم كان حدثا في كل الاحوال
سواء كان قائما او كاعا وساجدا او مستكما بخلاف الزوم فانه لا يوجد استرخاء المفاصل في كل الاحوال فيوجد
المحدث لا يندلون في عدم الشعور من الاغناء لهم اذا غلب وجهاسترخاء المفاصل فيخففون يكون حدثا كالنوم
مضطجعا او مستكما ومنع الاغناء سواء قليلا كان الاغناء وكثيرا مضطجعا كان النعمي عليه وغير مضطجعا فمن
عارضه الاغناء في الصلوة فاناق وبني لا يجوز فان قيل قال عليه السلام من اصابه في اورعاف او قلص او صد
فليصرف وليتوضأ ثم لين على صلاته فلم يتكلم في اياه ابن ماجة فثبت من هذا الحديث ان البناء يجوز في المحدث
والاغناء حدث ايضا اقول المراد المحدث الغالب كالحق والرعاف فاما الاغناء فهو ليس بغالب لوقوع مع انه حدث
في جميع الاحوال غفل بالعقل وكل احد منهم مؤثر في المنع من الاداء اذ كان اقل اعتبر امتدادده في حق الصلوة
خاصة علم ان امتداد الاغناء في حق الصلوة يوم وليلة باعتبار الاوقات عند السجدين وباعتبار الصلوة
عند محمد وقال الشافعي امتدادده باستيعاب وقت الصلوة فلما غمى على رجل اكثر من يوم وليلة لا يسلنم
عليه قضاء ما قلت من الصلوات وفي الصوم لا يعتبر امتدادده وهو معنى قوله خاصة حتى لو غمى عليه رمضان
كله لا يسقط عنه الصوم وكذا لا يعتبر في الزكاة لان امتدادده في الصوم نادر ففي الزكاة اولي ان يندرس
استغراقه الحول وهذا بخلاف الزوم حيث لم يعتبر امتدادده في شيء اصلا فالاشياء اذا لم يمتد ليحج بالنوم
في وجوب قضاء الصلوة واذا امتد بالجحون والصفر وهذا استحسان والقياس ان لا يسقط بالاغناء
سواء امتد ولم يمتد ولكن استحسانها للفرق بين الامتداد وعدمه لان علياذا غمى عليه اربع صلوات
فقتضين وجرى ابراهيم بن الحزمي في اخر كتابه الحديث ثنا احمد بن يونس ثنا زائدة عن عبيد الله
عن نافع قال اغشى على عبد الله بن عمرو يوم وليلة فاناق ولم يقض ما فاتة واغشى على عبد الله بن
عمر رضي الله عنه اكثر من يوم وليلة فلم يقض ما فات كما رواه عبد الرزاق في مصنفه فثبت من هذه
الاثار ان ما فات من الصلوة في اكثر من يوم وليلة يجب قضاؤه وما هو في يوم وليلة او اقل لا يجب فعلم
الامتداد واما الرق هر في اللغة الضعف يقال ثوب رقيق اي ضعيف السهم ومنه رقة القلب
وفي الشرع عجز حكى مجيء ان الشارع لم يجعله مالكا واهلا لما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء
والولاية ونحو ذلك والرقة حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه جزء الكفر حيث استتلف الكفاس

فهو بمن حکمی شرع جزاء فی الاصل لکن فی حالة البقاء صار من الامور الحکمیة به بصیر المرء عرضة للتملیک والابتدال هو وصف لا یحتمل التجزئ فقد قال محمد فی الجامع فی مجهول النسب اذا اقر ان نصف عبد فلان انه یجعل عبد فی شهادته وفي جمیع احکامه

عن عبادته واتخذ والها من دونه ولم یتفکر فی آیات التوحید والمحقوا انفسهم بالباطل والمخالفات فی ذلك فجاءهم الله تعالى فی الدنیا یجعلهم عید عید متملکین مبتدیین ولهذا المرتب الرق علی المسلم ابتداء وحق العباد انتہاء وبقاء بمعنی ان الشارع جعله ملکاً مع قطع النظر عن جهة العقوبة والجزاء حتى انه یبقى ملوکاً وان اسلموا اتقی فهو بمن حکمی ای غیر حتى ثابت بحکم الشرع فلا یقدر الرقی علی التصرفات وان کان اقوی من الحر حصار هذه الجملة لیست بمحد لی حتى یقال ان کثیراً من الناس عاجز عن التصرفات فی مال الغیر بحکم شرعی وليس برقی فیوجد فیهم بمن حکمی بهذا الوجه ولا یوجد الرق بل المحد الی قوله عرضة للتملیک

شرع جزاء فی الاصل ای فی اصل ومنصوب ابتداء بثبوته لان الکفار لما استکفوا عبادة الله جعلهم عید عیدة جزاء لهم فی الدنیا لکنه ای الرق فی حالة البقاء صار من الامور الحکمیة ای صار فی حال البقاء ثابتاً بحکم الشرع من غیر نظر الی معنى الجزاء والعقوبة حتى یبقی ملوکاً مرفوقاً وان اسلم وصار من الاتقیاء ای بالرق بصیر المرء عرضة للقلیک والابتدال العرضة المعتض للامر فعله من العرض یقال فلان جعل عرضة للبلاء ای صار منصوباً بالبحث یعترض علیه ومنه قوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لایمانکم والمعنی ان

الانسان بسبب الرق یصیر قابلاً ومنصوباً للتملیک والاستخدام وهو ای الرق وصف لا یحتمل التجزئ ثبوتاً وزوالاً لانتشار الکفر ونتیجة القهر فلا یتصور فیهما التجزئ کما لا یصح بالعلم والمجهل فالمحد غیر قابل للتجزئ فلا یصح ان یوصف العبد بكونه مرفوق البعض بخلاف الملك اللزوم له فانه حتى العبد یوصف بالتجزئ ثبوتاً وزوالاً فلا یباع عبده من اثنين جاز بالاجماع فقد قال محمد فی الجامع الکبیر

فی حق مجهول النسب اذا اقر ان نصف عبد فلان انه یجعل عبد فی شهادته وفي جمیع احکامه استدلال بمحمد المسئلة المذكورة فی الجامع الکبیر علی ان عدم التجزئ من هذا صواباً لثلاثة الیه المرفقة احد نکان اجماعاً منهم علی عدم التجزئ وهی ان الرجل یحمل النسب اذا اقر ان نصف عبد فلان فانه یحیی بسبب اقراره عبد فی شهادته علی الغیر حیث یكون شهادته علی الغیر کهداة الرقی الکامل لعل ان الرق الثابت باقراره کامل غیر متجزئ اذ لو کان متجزئ بالکان هو بانضمام مثله الیه بمنزلة نحو احد فی الشهادة کما جعلت المروان بمنزلة رجل واحد فیها وکن امر عبد فی جمیع احکامه مثل المحد ودارث والمج والذکوة ولكن لا یثبت ملک المنقر له الا فی النصف اذ الملك مقهر بالاتفاق کما ان الرق والعق غیر متجزئ بالاتفاق

وكذلك العتق الذي هو صدق وقال بويوسف وهو الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجوز
انفعاله وهو العتق وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى تعلق
بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو العتق فاذا سقط بعضه فقد وجد
شطر العلة فيتوقف العتق الى تكميلها وصار ذلك

وكذلك العتق الذي هو صدق اي كما ان الرق لا يحتل التجزى كما امر كذلك العتق الذي هو صدق لرق لا يحتل
وتفصيل لما قال هو ان الرق غير متجزى كما عرفنا وصدقه العتق وهو ايضا غير متجزى لان العتق في الشرع عبارة
عن قوة حكيمة يصير الشخص به اهلا للالكية والشهادة والولاية وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في بعض الاشياء
دون البعض فلما انهم اتفقوا على عدم تجزى العتق والرق اتفقوا على تجزى الملك المطلق للتصرف لان الرجل
لو باع عبدا من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت لكل واحد منهما الملك في النصف وكذلك لو باع نصف عبدا بقي ملكه
والنصف بالاجماع لكنهما اختلفوا في تجزى اعتاق الذي هو فعل المصق كما بينه المصنف وقال بويوسف هو الاعتاق
لا يتجزى لما لم يتجوز انفعاله اي اثره وهو العتق وحاصله ان عند محمد وابي يوسف لا يجوز تجزى الاعتاق بمعنى ان
اعتاق البعض عتاق الكل لان العتق لازم للاعتاق لانما زعموا يقال عتق كذا يقال كرتنه فانكسر اثر الشيء لازم له
ولما لم يتجوز العتق اتفقا بين علما شافيا في الاعتاق اذ لو تجزى الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزئه لم
تجزى العتق منجزا وقال ابو حنيفة الاعتاق الاعتاق متجزى وانما يستلزم تجزى العتق حتى لو اعتق شخصان من عبده
لا يمتنع كله ولا بعضه بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام بل يزيل الملك فيما اعتقه لان اثر الاعتاق
ازالة الملك وهو متجزى فيتوقف حكم العتق الى ان يؤدي السعاية فان ادى سقط الملك بالكلية فيعتق
كله والى هذا اشار بقوله وقال ابو حنيفة الاعتاق ازالة الملك لان المعتق لا قدرة له ان يتصرف
في حق الله تعالى وهو العتق بل له ولاية التصرف في خالص حقه وهو ازالة الملك وفيه ما استدلل به
الصاحبان من كون العتق اثر الاعتاق لان اثره ازالة الملك وهو متجزى كما امر تعلق بسقوط كله اي الملك
عن المحل اي المملوك حكم لا يتجزى وهو العتق والحاصل ان اثر الاعتاق ازالة الملك وهو متجزى يتعلق
بسقوط كله عن المملوك حكم العتق فاذا اعتق بعض العبد لا يثبت فيما العتق لان صورة عتق بعضه
لم يتحقق ازالة الملك عن كله بل عن بعضه العتق لا يتحقق الا اذا يزول الملك بالكلية لان العتق والمملك
وصفان متضادان لا يجتمعان في محل واحد فاذا سقط بعضاى الملك فيما اذا اعتق بعض العبد فقد
وجد شطر العلة اي جزءها والمعلول وهو العتق لا يتحقق الا اذا انتمت العلة بامرها فاما اذا وجد جزء العلة
فيتوقف اعتق الذي هو المعلول الى تكميلها اي تكمال العلة وهي ازالة الملك وصار ذلك اي ازالة الملك

كغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة وكإعداد الطلاق للتحريم وهذا الرق ينافي
 مالكية المال لقيام المملوكية فلا حق لا يملك العبد والمكاتب التبري ولا تقسم بينهما أجرة الإسلام
 لعدم أصل القدرة وهي المنافع البدنية لأنها للمولى الأفياء استثنى عليه من القرب
 البدنية والرق لا ينافي مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة
 الذي هو متجيز لثبوت العتق الذي هو غير متجيز لغسل أعضاء الوضوء لإباحة أداء الصلوة فغسل الأعضاء
 متجيز حتى من غسل يديه ووجهه وزول عنهما المحدث وبثبت الطهارة ولكن لا يثبت إباحة الصلوة التي
 هي غير متجيزة بغير غسل جميع الأعضاء وكإعداد انطلاق للتحريم أي الحرمة المغلظة فإعداد الطلاق
 متجيزية وتعلق بها الحرمة الخفيفة التي هي متجيزية حتى من طلق امرأته طلقة أو طلقين يثبت الطلاق
 ولا يثبت الحرمة الخفيفة بغير كمال العدد ولما فرغ عن بيان اختلاف المشايخ شرع في أحكام الرق
 فقال وهذا الرق الذي نحن بصدده وفي احتراز عن النكاح فأنه وإن يسمى رقاً ولكنه لا ينافي مالكية
 المال ينافي مالكية المال لقيام المملوكية فالأف العبد لا يملك إلا لأنه مال المولاه ومولاه من حيث
 المالية لأن حيث الإنسانية ووصف المملوكية متضاد لوصف المالكية فلا يجتمعان بشخص واحد
 من جهة واحدة وفيه بحث لأنه يمكن أن يجتمعا من جهتين فالمملوكية من حيث المالية والمالكية
 من حيث الأدمية فانهم حتى لا يملك العبد والمكاتب التبري وإن أذن لهم المولى بذلك كما لا يملك كان
 الاعتراف لأنه من أحكام المالك والتبري الأخذ بالبرية وهي الأمانة التي بآحادها وأعدادها لوطي فمصلحة
 من السروا فمأخض لمكاتب بالذكور مع أن المذبح أيضاً لا يملك التبري لأن المكاتب لما كان أحق بمكاتب
 كحرية يبدأ كان يوم ذلك جواز التبري له فأزال الزوم بذكره ولا تقسم بينهما أي من العبد والمكاتب بحث لا
 أي المجتنب التي افترضت بسبب الإسلام حتى لو جاز يقع نفلاً وإن كان بأذن المولى لعدم أصل القدرة
 وهي المنافع البدنية والقدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقين أصلاً لأنها
 إنما تكون بمنافع البدنية والمنافع البدنية كلها للمولاه كما قال للمصنف للمولى الأفياء استثنى عليه أي
 المولى من القرب البدنية من الصلوة والصوم فإن القدرة التي يحصل بها الصلوة المفروضة والصوم
 الفرض ليست للمولى بالأجماع وإذا عُدَّت القدرة أصلاً لم يثبت الوجوب بخلاف الفقير إذا حج ثم
 استغنى حيث يقع حجه فرضاً لأن ملك المال ليس بشرط بل الشرط التمكن للأداء والرق لا ينافي مالكية
 غير المال وهو النكاح والدم والحبيوة لأن الرق في حكم تلك الأشياء ليس بمملوك بل هو في تلك الأشياء
 الضرورية بآثار على الحرية الأصلية فيصم نكاحه وإقراره بالحد والقصاص المبررة المستهلكة محتاج

مثل

وينا في كمال الحال في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل حتى ان ذمته ضعفت برقه فلم تحتل الدين بنفسها وضمت اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل يتنصف بالرق حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة والقسم والحل

الى النكاح لان قضاء شهوة الفرج فرض ولا سبيل له الى السرى فتعين النكاح ولكنه موقوف على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان المهر يتعلق برقبته فيباع فيه وكذا احتياجه ثابت الى الدم والهجرة في البقاء ولهذا لا يملك المولى امرئهما وصح اقراره بالعصا لان في ذلك مثل الحر ومينا في كمال الحال في اهلية

مثل

الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا كالذمة والولاية والحل قوله في الدنيا احتراز عن الكرامات الموضوعة في الآخرة فان العبد والحر في ذلك سواء لان اهليتها بالقوى كما قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقوا وما اكرمته الديونية فالعبد حر وم عنها فلا يصلح ذمته حتى لا يمكن ان يطلب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب ما لم يعتق او ي كاتب وكذا الولاية له على احد بالنكاح ولا يحل له من النساء ما يحل للحر فان الحر ان ينكح اربع نساء وللرقيق نصف ذلك ثم بين نقصان الاشياء الثلاثة بسبب الرق فقال حتى ان ذمته اى الرقيق ضعفت برقه وفيه اشارة الى ان له اصل الذمة من حيث الانسانية ولكنها ضعفت بالرق حتى لا يطلب بالدين بغير انضمام مالية الرقبة او الكسب واليه اشار بقوله فلم تحتل اى ذمته الدين بنفسها وضمت

اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دينه ويؤخذ من كسبه وكذلك الحل يتنصف بالرق كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهوره في تنصيف الحل الذي يستتبع عليه نكاح المروء حتى انه ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين سواء كان زوجه احرا او عبدا لان الرق كما يؤثر في تنصيف حل الرجل كذلك يؤثر في تنصيف المرأة ولما كان حل الامة نصف حل الحرة كان نفوت حل الامة بنصف ما نفوت به حل الحرة فزواجين الحرة والامة وهو تطليقة ولصف ولكن لما تميز الطلاق الواحد كل وصار ما نفوت به حل الامة تطليقتين كما قال عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها جستان برء الترمذى وهذا الحديث حجة على الشافعى حيث يترى الطلاق والعدة بالرجل وتنصف العدة والقسم والحل اذ العدة تعظيم لملك النكاح حتى حق النساء فيتنصف فيكون عدة الامة جستان اذ الواحد لا تنصف فلا بد من التكامل احتياطا واليه اشار عليه السلام كلهم انفا وكذا القسم نعمة مبنية على الحل فتنصف فيكون للامة نصف الحرة فيقيم الزوج على الحرة يدين وعلى الامة يوما والحد عقوبة بسبب العصيان مع ورد النعمة فمن مكملت له حقه النعم كان العقوبة عليه ازيد النعم في حق العبد غير كاملة بالنسبة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع والدية

وانقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل من الدية لتقصا في احد ضري المالكية كما تنصف الدية بالاثوثة لعدم احدهما وهذا عندنا ازا الماذون يتصرف لنفسه فيجب له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد وانقصت قيمة نفسه حق اذا قتل العبد خطأ وجبت له عاقلة تعاقب قيمته ولكن لا تراد على عشرة الاف درهم وان بلغ قيمته هشرين الفا واكثر بل ينقص من عشرة الاف عشرة دراهم حطال مرتبة عن مرتبة المحر اذ دية المحر عشرة الاف درهم لانه اهل للتصرف فى المال واستحقاق اليد عليه والى المال عطف على قوله للتصرف دون ملكه فوجب نقصان بدل منه عن الدية اى دية المحر لتقصا في احد ضري المالكية كما تنصف الدية بالاثوثة اذ دية الكافر نصف دية الذكرا لعدم احدهما اى احد الضريين المذكورين حاصل ان المالكية نوعان مالكية المال وكالها بالحرية اذ العبد يملك ملك اليد والتصرف فى المال لملك الرقبة اى لا يملك اصل المال والثاني مالكية ماليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح وشروطها بالذكورة فالعبد اهل لهذه القسم دون المرأة ولكن ثبوت القسم الاول له على وجه النقصان كما مر فيكون قيمته ناقصة عن قيمة المحر اى دية اذ المحر اهل للقسمين على وجه الكمال نعم لو كان العبد غير اهل للقسم الاول مطلقا لكان قيمته نصف قيمة المحر كالمراة فانها ليست باهل للقسم الثانى مطلقا اى لا على وجه الكمال ولا على وجه النقصان فيكون قيمتها اى ديتها نصف دية المحر لانها فاقدة احد ضري المالكية بالكلية بخلاف العبد فانه غير فاقد بل احد ضري المالكية ناقص في حق وهو ملك المال لعدم ثبوت اصل المال له بل له تصرف فيه فان قيل العبد ايضا فاقد للقسم الثانى بالكلية مثل المراة لتوقف نكاحه على اجازة المولى اقول مالكية النكاح ثابت له بكماله احتى لا يشاركه فيها المولى بل هو فيها مثل المحر وانما توقف على اذن المولى دفع الضرر فى ماله لا لتقصا في مالكية العبد وهذا عندنا اى كون العبد اهلا للتصرف فى المال فذهبا ان الماذون اى لان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصلالة لا بطريق النيابة وبشبه له اليد على اسلبه ويجب اى يثبت له الحكم الاصلى للتصرف وهو اليد وامام ملك الرقبة فهو بالنسبة الى ملك اليد من الزواجل وفيه دفع لما احتج به الشافعى على مذهبه وهو ان تصرفه لنفسه ليس باهلية بل بطريق الاستفادة من المولى كالتوكيل وبه على اكسابه يد امانه كالمودع تقريرا الاحتجاج انه لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك اذ التصرف سبب لملك الرقبة والسبب لا يوجد بعد حكمه والمالك لا يثبت له اجماعا فكذلك التصرف لان انتفاء اللازم وهو هذا الملك يستلزم انتفاء اللازم وهو التصرف واذا لم يثبت له التصرف لم يكن اهلا لاستحقاق اليد لان اليد انما يستفاد بملك

والمولیٰ یختلفه فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون

التصرف او اليد وتقرير الالف ان المقصود الاصل من التصرف ملك اليد وهو حاصل للعبد لان الانسان يحتاج الى ما هو سبب لبقائه ولا يمكن ذلك الا بكونه في يده واما ملك الرقبة فهو ليس بلازم ومبطل له وهو مقصود اصلي بل هو وسيلة اليه وعدم اهلية العبد للوسيلة الخاصة لا يوجب عدم المقصود اذ يمكن ان يكون له وسيلة اخرى والمولى یختلفه اى العبد الماذون فيما هو من الزوائد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد اى يكون المولى قائما مقام العبد في ملك الرقبة (الذى هو وسيلة الى الملك اليد الذى هو مقصود) لعدم اهلية العبد له ولهذا اى وان الملك لا يثبت للعبد لعدم اهليته بل یختلفه المولى جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى العبد في ملك التصرف وملك اليد مستقل واصل ولكنه في حكم الملك اى ملك الرقبة وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل اى غير مستقل لانه ليس اهل الملك الرقبة حتى لو اشترى شيئا يقيم الملك للمولى فكان هو كالوكيل للمولى حتى انجز عليه بعد الاذن بغير رضاه كما للموكل حتى عزل الوكيل بدون رضاه في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك وفي عامة مسائل الماذون متعلق بقوله بقاء الاذن والحاصل انا جعلناه في حكم الملك في مسائل مرض المولى وفي حق بقاء الاذن في اكثر مسائل الماذون كالوكيل صورة القسم الاول هي ان المولى اذن لعبده في التجارة فكل ما باع العبد او اشترى بغبن فاحش او يسير في زمان مرض المولى لا يصح مطلقا ان كان على المولى دين لتعلق حق الغرماء به وان لم يكن عليه دين يعتبر من ثلث ماله عندنا بـ حنيفة لان جميع المال لتعلق حق الورثاء به لانه بمنزلة الوكيل والملك للمولى وصار كان المولى باشر بنفسه فيعتبر من الثلث ويتغير ما فعل الماذون كما يتغير فعل الوكيل في حالة مرض الموكل واما الحاباة بغبن فاحش فباطلة عند محمد وابي يوسف ولو كان هذا التصرف في حال الصحة يصح و يعتبر من جميع مال المولى ولا يكون العبد في حال صحة المولى كالوكيل وصورة القسم الثاني هي ان العبد الماذون اذن لعبده في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينجز الاول كالوكيل اذ اوكل غيره وقد قاله الموكل على بر ايك ثم عزل الموكل الوكيل الاول لا ينجز الثاني نعم لو مات المولى صلا المحجورين كالموات الموكل صار اعز ولين نفى هذا المسئلة نظا رها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن وانما قال في حال بقاء الاذن لانه في حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا اذ الوكيل تصرفه مخصوص فيما وكله بخلاف الماذون لان الاذن في نوع من التجارة يكون اذنان الاذن ككله لانا لا نشأ نفى وان الاذن لا يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او شهرين

والرق لا یؤثر فی عصمة الدم وانما یؤثر فی قیمته وانما العصمة بالایمان والدار
والعبد فیہ مثل الحر ولذلک یقتل الحر بالعبد قصاصاً وواجب الرق نقصاناً
فی الجهاد حتی لا یجب علیہ لان استطاعت فی الحج والجهاد غیر مستثناة علی المولی
ولهذا المرستی وجب السهم الكامل من الغنیمۃ

کاناماذونا ابدالی ان یحجر علیہ وهذا هوثرة الخلاف بیننا وبين الشافعی ولما کان یردان الرق اذا اثری تنقص
قیمۃ العبد عن دیتہ الحر علم ان العبد لا یساوی الحر کیف یحوز ان تقبل الحر بالعبد قصاصاً لان القصاص
ینبئ عن المساوات ولا مساوات بیہما دفع بقوله والرق لا یؤثر فی عصمة الدم فلا یعد مہا بالکلیۃ
ولا ینقصہا وانما یؤثر فی قیمۃ ای قیمۃ الدم حتی ینقص من قیمۃ الرقی عشرۃ دھام اذا کانت مثل دیتہ
الحر او اکثر مہا وانما العصمة بالایمان والدار والعبد فیہ ای فی کل واحد من الدار والایمان مثل الحر
علم ان العصمة عبارة عن حرمة التعرض بالانثان لمح صاحب الشرع وصاحب الدم فی علی نوعین ثم ثمة
توجب لائم فقط علی تقدیر التعرض وهي تثبت بالایمان فقط وتقومۃ توجب مع الائم القصاص او
الدیتة وهي تثبت بالدارای بالاجرا زید بالاسلام والعبد یساوی الحر فی الامرین فیساوی بین العصمتین
ولذلک ای لاجل الممانۃ فی العصمتین یقتل الحر بالعبد قصاصاً خلافاً للشافعی فان عنده لا قصاص
بیہما عدم المساوات فی النفسیة وهي عبارة عن ذات موصوفة بازواع الکرامات وقد تمكن فی العبد
معنی المالیۃ وهي تحل بتلك الکرامات والحر نفس من کل وجه العبد نفس ومال والجواب ان المساوات
قد وجدت فیما هو الاصل وعلیہ یمتی القصاص واما الکرامات فنصفۃ زائدة لا یعلق بہا القصاص
والایلزم ان لا یحری القصاص بین الذکر والانثی لان الانثی دون الذکر فی استحقاق الکرامات
الزائدة ولذا انتصف دیتہا عن دیتہ کما مر ووجب لریق نقصاناً فی الجهاد حتی لا یجب الجهاد علیہ
ای علی الرقی لان استطاعت فی الحج والجهاد غیر مستثناة علی المولی اذا العبد مع البدن وجیم المنافع
ملوک ومال للمولی ولكننا سان حاصل لم بمعنی النفسیۃ فلذا ارای الشرع جانب العبد فی بعض
المنافع البدنیۃ واستثنی عن الملک كالصوم والصلوة ولم یستثن فی البعض نظر الی المولی کالحج والجهاد
فلذا ایجل لہ القتال بغير اذن المولی بالاجماع الا اذا هجم الکفار ولهذا ای لان الرق واجب نقصاً
فیہ ولم یثبت لہ الجهاد لم یستوجب ای لم یستحق العبد السهم الكامل من الغنیمۃ سواء قاتل یا ذن المولی
او بغير اذنه وهو من باب العامة لان استحقاق السهم الكامل انما هو باعتبار الکرامة والعبد فاقد
لوصف الکرامة بل یرضخ لہ الامام ولا یسهم وقد صرح انه علیہ السلام کان یرضخ المالیک ولا یسهم کما روی

وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه عجز حكى وانما صم امان الماذون لان
الامان بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكاً في
الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان

الترقى في جامعه عن عمرو بن النعمان قال شهدت خبير مع ساداتي فكلوا في رسول الله صلى الله
عليه وسلم وكلوه اني مملوك قال فامرني فقلت السيف فاذا انا اجره فامرني بشئ من حرث المتاع
الحديث اى من اثاث البيت واسقاطه وقال بعضهم يسهم العبد ايضا وانقطعت الولايات كلها
بالرق لانه اى الرق عجز حكى متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية ولما بين المص الذمة و
الحل شرع لان في الولاية فالعبد لولاية له على غيره والولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى و
ذلك لان الرق عجز حكى فصيّر العبد عاجزاً عن التصرفات في نفسه فلما لم يكن للعبد ولاية على نفسه
لم يكن على غيره لان ولاية المرن يثبت او لا على نفسه ثم يتعدى من الى غيره فالعبد ليس له ولاية القضاء
والشهادة والتزويج وغير ذلك من الولاية المتعدية قوله وانما صم امان الماذون لان الامان
بالاذن يخرج عن اقسام الولاية من قبل انه صار شريكاً في الغنيمة فلزمه ثم تعدى الى غيره دفع لمبا
يرد على قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق وهو انه على هذا الايصم امان الماذون للكفار الحربي
في الجهاد لانه تصرف على الغير باسقاط حقوقهم في اموال الكفار وانفسهم اغتاما واسترقاقا
والتصرف على الغير ولاية تعدى الى دفع امان الماذون ليس من باب الولاية وانما صم امانه
باعتباره بسبب اذن المولى صار شريكاً للفرقة في الغنيمة اى الرضخ بمعنى انه انسان مخاطب يسقط
الرضخ لكن المولى يخلفه فيما ملك واستحق فاذا امن الماذون في القتال الكفار فقد اتلف حقه من
الغنيمة اى الرضخ ولا ثم يتعدى امانه الى الغير ضرورة بخلاف المحجور فان امانه ليس بصحيح اذ انه
لا يسقط الرضخ لولا لفقدان اذن المولى في حقه وانما الحق الاذن بعد ما رجح سالما غائما كالات ولا
اعتباره وقال الترمذى وقد روى عن عمر بن الخطاب انه اجاز امان العبد وروى عن النبي صلى الله
عليه وسلم انه قال ذمة المسلمين واحد قد سعى بما ادناهم ومعنى هذا اعذا اهل العلم ان من اعطى
الامان من المسلمين فهو جائز على كلهم انتهى اقول هذا يدل على ان من اذن من العبيد سواء كان
ماذوناً ولا بشرط ان يكون مؤمناً يجوز امانه كما ذهب اليه شمس والشافعي وخمس ابو حنيفة الماذون
فعل هذا المراد من العبد الماذون لما مر مثل شهادته اى هذا الامان مثل شهادة العبد بهلال رمضان
حيث يصح شهادته وليست من الولاية بل باعتبار ان العبد الزم الصوم بنفسه او لا ثم تعدى حكمة الى الغير

وعلى هذا الأصل يصح اقراره بالحد والقصاص وبالسرقة المستهلكة وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا قلنا في جناية العبد خطأ أنه يصير جزاء الجناية لا العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عاقلاً الى

وعلى هذا الأصل هو ان ما يلزمه او لا يتعدى الى غيره تبعاً يصح اقراره اى العبد ما ذنبا كان او محجوراً بالحد ودو القصاص لان ضرره يلزمه او لا ثم يتعدى الى المولى تبعاً وكذا يصح اقراره بالسرقة المستهلكة بان اقر العبد الماذون او المحجور ان سرق ما لا استهلكته يصح اقراره حتى يقطع يد ولا يجب الضمان عليه والقائمة صح من الماذون اى صح اقرار الماذون بالسرقة القائمة حتى يرد المال على المرسوق منه ويقطع يده وفي المحجور اختلاف معروف اى في اقرار العبد المحجور بالسرقة القائمة اختلافان كان كذبه المولى فعند اى حنيفة يقطع ويرد المال على المشرق منه وقال ابو يوسف يقطع ولا يرد المال على المشرق منه لان فيه ضرراً بالمولى واقراره في حق الغير غير صحيح ولكن المروءة تخذ باقراره فيضمن مثله بعد الاعتناق وقال محمد لا يقطع ولا يرد ولكن يضمن المال بعد الاعتناق لان اقرار المحجور بكون المال الموجود في يده مال المشرق منه اقرار على المولى لانه وما في يده مال للمولى فلا يصح اقراره في حق الغير واذا ربيص اقراره بالسرقة فلا يقطع يده لان القطع انما يكون في السرقة ولكن عاقل باب الغر يؤخذ باقراره فيؤخذ منه مثله بعد الاعتناق هذا تشرية المقام فمن شاء ان يطعم على تفصيل المذاهب فيه وعلى ادلتهم فليرجع الى كتب الفقهاء على هذا اى على ان الرق يتان مالكية المال وانه يتان كمال الحال قلنا في جناية العبد خطأ أنه يصير جزاء الجناية اى ان جنى العبد خطأ بان قتل رجلاً خطأ بانه كان يرى الى الصيد فوقع على الرجل ثم مات فيؤخذ العبد في تلك الجناية ويصير عبد الورثة القاتل الا ان يختار المولى الفداء بالارث لان العبد ليس من اهل ضمان ماليس بمال اعلم ان الواجب في الجناية خطأ هو ان يكون المال واجبا على الجان لانه هو المتعدى وعلى عاقلة وهذا المال للدفع فوعى يكون ضلّة في حق الجان كانه يجب شيئاً مبتدأ حيث لم يقابل به مال لان المتلف ليس بمال وعوضاً في حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال يتان وجوب الدية على العبد لانه ليس باهل للصلة ولذا ايرك ان يجب شيئاً ولا يجب عليه صلة اذ اربيه من العقد والكسوة وكون الدم مالا يحد بوجوب حق المتلف على العبد والعبد لا يصلح ان ذم المال لانه ليس اهل للصلة وليس له عاقلة فذم المال فحين ذم العبد على العبد الجناية جزاء وقوله الا ان يشاء المولى الفداء متصل بقوله يصير جزاء فيصير الامر عائداً الى

الأصل عند أبي حنيفة حق لا يبطل بالافلاس وعند ما يصير بمعنى الحوالة وأما
 المرض فإنه لا ينافي أهلية الحكم ولا أهلية العبارة لكنه لما كان سبب الموت و
 الموت علتنا الخلافه كان من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالثبوت به المحج
 الأصل عند أبي حنيفة والأصل في الجناية خطأ هو الأرض عند أبي حنيفة لأنه الثابت بالنص وإنما
 يصير إلى دفع العبد ضرورة أن العبد ليس بأهل للصلة فإذا عاد الأمر إلى الأصل لا يبطل الأصل
 بالافلاس حتى يجب دفع العبد إلى أولياءه واليهما أشار بقوله حق لا يبطل بالافلاس وعند ما يصير
 وجوب الأرض على المولى بمعنى الحوالة أي بطريق الحوالة كان العبد أحال على المولى وإذا تولى ما عليه
 بالافلاس يعاد إلى رقبته كما في سائر الحوالات وحاصل المسئلة أن المولى إذا اختار الغذاء ثم أفلس
 حتى لا يجد ما يؤديه إلى ولي الجناية كان الأرض ديناً في ذمة المولى حتى يأخذ ولي الجناية ما يجد عنده
 من حقه ولكن لا سبيل لأولياء الجناية على العبد بل يبقى العبد مملوكاً للمولى كما كان هذا عند أبي حنيفة
 وقال أبو يوسف ومحمد يؤدى المولى الأرض إلى أولياء الجناية فإن عجز بالافلاس دفع العبد إليهم
 أن يأخذوا العبد في الجناية ولما فرغ عن بحث الرق شرع في المرض فقال وأما المرض فهو هيئة
 بدنية تضاد الصحة تكون الأفعال بما لا تنافى في فعل هذا النسيان والجحون والاعتماد والعته
 مرض كما صرح به الأطباء فمردان أحكام تلك الأمراض المعدودة غير أحكام المرض الذي يبحث
 عنه في هذا المقام لأن الجحون والاعتماد ينافي أهلية العبارة اللهم إلا أن يقال أن المراد بهذا المرض
 غير سابق من تلك الأمراض إذا المراد بهذا المرض ما لا يخجل بالعقل والاختيار فأنهم فإنه لا ينال في
 أهلية الحكم أي ثبوت الحكم وجوب على الإطلاق لأن المرض لا يخجل بالعقل والاختيار ولا في أهلية الثواب
 والعقاب فيؤثر عليه الخطاب فيثبت في حقها أحكام سواء كانت من حقوق الله تعالى كالصلوة والصوم
 أو من حقوق العباد كالطلاق والعقار والبيع والشراء ولا ينافي المرض أهلية العبارة لأنه لا يخجل
 بعقله فيكون أهلاً للتبعية عن المقاصد حتى صح طلاقه واعتاقه وكل ما يتعلق بعبادته ولما كان
 مرد عليه أن المرض لما لم يكن منافياً لأهليته كان ينبغي أن لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت
 المحج عليه بسببه حتى يصح رصته وهبته من جسيم المال دفعه بقوله لكنه أي المرض لما كان
 سبب الموت والموت علتنا الخلافه فتأى خلافة الورثة والغرماء في ماله لأن أهلية الملاك قد بطلت
 بالموت فيمنع الوارث أن ياتقرب الناس إليه والغريم لأن ماله مشغول بحقه ولما كان المرض
 كذلك من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بماله أي بمال المريض فثبت به أي بالمرض المحج

اذا اتصل بالموت مستند الى اوله بقدر ما يقرب به صيانته الحق فقبل كل تصرف واقعه
يحتمل الضم فان القول بصحة واجب في الحال ثم التعلق بالنقض اذا احتيج اليه كل تصرف
واقعه لا يحتمل للضم جعل كالمعلق بالموت كالاغتياق اذا وقع على حق غريم لودوث غنائه
اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك المبد دون ملك الرقبة

اذا اتصل المرض بالموت مستند الى اول ما اول المرض لا يظن منه مرض الموت لا الاتصال بالموت
اتصل به ثبت انه مرض الموت فيثبت الحجر مستند الى اوله لان ماله في مرض يموت فينفذ الحجر الى جميع الجيم
الى جميع اجزائه من يوم ابتداء المرض الموت كالاخر الاجزاء فيقال غلط موت لانه حجر عن التصرف من ماله
نقد وما يقرب بصيانته الحق اي يثبت الحجر في القدر الذي يستوفى من حق الغريم والوارث فيثبت الحجر في
التشدين لاجل الوارث وفي جميع المال ان كان دين الغريم مستغرقا لجميع التركة وان كان قتل من التركة
فبقدر حصته واذا كان المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمقتول كل تصرف واقعه
يحتل الضم صفة بعد صفة التصرف وذلك مثل الحبة والبيع بالحالة فان القتل بصفة اي تصرف واجب في
الحال والحالة خبر لقوله كل تصرف وذلك لان الموت مشكوك في الحال وليس في صفة هذا التصرف في الحال
لانه قابل للضم اذا احتيج اليه جميع ماله للمرض وصيته في جميع ماله في الحال لا يملك الضمير واستحقاق الحال
وانما الحق بالموت فاذا مات المريض من ذلك المرض يضم حصته ووصيته بقدر ما يقرب به صيانته الحق كانه
احتيج الى فسخه صيانته بحق الغريم والوارث واليه اشار بقوله ثم التعلق بالنقض اذا احتيج اليه في كل التصرف
وذلك بعد موته اذا اراد دينا ووارثا وكل تصرف واقعه لا يحتل للضم جعل كالاغتياق كالمعلق بالموت
كالاغتياق اذا وقع على حق غريم لودوث غنائه اذن صورته اذن المريض عطل من ماله المستغرق بالدين ولو جازي
قيمت على الثلث فحكمه هذا العبد في حيات المريض مثل حكم المدين وهو المعلق بالدين فكان الدين عودا
حيات المولى في جميع الاحكام المتعلقة بالحرية من التكرارات كذا في المعلق في مرض الموت جعل جازي طولي
كما ان المدين جازي بعد موت المولى ولكن يسمى في قيمته للفرار والورثا كذلك المعلق في المرض جازي بعد موت
المولى ولكن يسمى في قيمته شرفا وورثا وهذا اذا لم يخرج العبد من الثلث ولم يكن في المال وفاء
بالدين واذا كان في المال فاء بالدين وهو يخرج من الثلث فينفذ الحق في الحال لعدم تعلق حق الوارث والفرار
به لما كان يرد انكم قلتم ان الاغتياق اذا وقع على حق غريم او وارث لا ينفذ في الحال فعل هذا لا يجوز باعتاق
الراهن عبده المهرود عن الراهن لان حق المرتهن وهو غريمه قد تعلق برقبته ومع ذلك يجوز تم اعتاقه
اذا لم يبق له الاغتياق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك المبد دون ملك الرقبة

وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة واداء الحقوق المالية لله تعالى
والوصية بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له ولما تولى الشرع
الايصاء للورثة وابطل ايصاء لهم بطل ذلك صورة

اذ ملك الرقبة يبقى في حق الراهن وهو يكفي مجازا لاعتاق وكان القياس ان لا يملك المريض الصلوة وهو
تملك المال بلا عرض كالهبة والصدقة واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكاة والكفارات وصدقة
القطر والوصية بذلك اي لا يملك الوصية بالصلوة واداء الحقوق المالية وذلك لان سبب الحجر وهو
المريض باعتبار تعلق حق الوارث والغريم موجود فكيف يملك المريض تلك الامور الا ان الشرع جوز
ذلك من الثلث اي من ثلث ماله نظر الى ان الانسان بسبب طول امه قاصر عن العمل ويقول سوف
افعل هذا فاذا ادركه الاجل احتاج الى تلافى ما فرط في العمل وهو في تلك الحالة لا يقدر على اداء
العبادات البدنية فخص له ان يتصدق بثلث ماله ليتدارك بعض ما قصر فيه وقد روى الترمذي
عن سعد ابن وقاص ان قال مرضت عام الفجر مرضا اشفيت منه على الموت فاتاني رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول في ثقتي يا رسول الله ان لم اذكر كثيرا وليس يرثني الا ابنتي فاوصي بمالي كله قال لا
قلت فثلثي مالي قال لا قلت فاشطر قال لا قلت فالثلث قال الثلث والثلث كثير الحديث ولما كان
يتوهم ان الشرع لما جاز الايصاء من الثلث نظر الى علم ان الثلث حق خاصة لا يتعلق به حق احد
حقا يجوز تصرفه فيه سواء اوصى للوارث من الورثة او لغيره ازاحه بقوله ولما تولى الشرع الايصاء
للورثة بنفسه ولم يفوض الى المريض حيث قال بوصيكم الله في او لا كما لاية وابطل اي نسخ ايصاء
اي المريض لهم اى للورثة وقد كان الوصية في ابتداء الاسلام مفرضة بقوله تعالى كتب عليكم
الوصية اذا حضر احدكم الموت الاية فسمعت بقوله تعالى بوصيكم الله الاية فالوصية كانت في
ابتداء الاسلام مفرضة اذ الم تكن حق الورثة مقررا في كتاب الله تعالى ولما كان العبد عاجزا عن تعيين
مقدار ما يوصي به لكل واحد وقد كان يقع المنازعة لبعض فيه حيث اشار اليه بقوله جل ذكره
غير مضار الاية ويقول لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا الاية انزل اية الميراث وهي بوصيكم الله الاية
وتولى الايصاء بنفسه فلم يزل ذلك اى ايصاء المريض للوارث وقد روى الترمذي وغيره عن ان امانة
الباصل قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته عام حجة الوداع ان الله تبارك و
تعالى قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية للوارث الحديث وقال هذا حديث حسن صورة بان
بيع المريض عينه من التركة من الميراث بمثل القيمة فهذه وصية بصورة العين حيث الوارث

بأن الحیض والنفس

ومعنی وحقیقة وشبهة حتی لا یصح بیعه من الوارث اصلاً عند ابی حنیفة ۛ و
بطل اقراره له وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجوده في حقهم
كما تقوم في حق الصغار واما الحيض والنفس فانهما لا يعدان اهلية
بوجه ولكن الطهارة عنهما شرط كجواز اداء الصوم والصلوة

بعين من اعيان ماله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند ابی حنیفة ۛ مطلقاً سواء كان بمثل
القيمة او لا لان حق الوارث كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينة ايضاً وعندهما يصح بمثل القيمة لعدم
بطلان حق الورثة عن شيء ما يتعلق ببقيةهم ومعنی بأن يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى حيث يقر
تسليم المقربة للمقر له بلا عوض وهذا لا يصح عندنا خلافاً للشافعي لان في اقراره لبعض الورثة همة
الكذب اذ من الجائز ان يكون غرضه اوصول المال الى الوارث بغیر عوض وشبهة الحرام حرام فيكون حراماً
فهذه وصية معنى واقرار ضرورة وحقیقة بأن اوصى لاحد الورثة وشبهة بأن باع الجيد من الاموال
الربوية بالردي منها حتى لا يصح بيعه من الوارث اصلاً سواء كان بمثل القيمة ولا عند ابی حنیفة ۛ هذا
مثال للقسم الاول وهو الوصية صورية وبطل اقراره اى المريض له الوارث وان حصل اقراره باستيفاء دين
الصحة الذي كان له على الوارث بان يقر المريض بان حصلت من فلان الوارث ديني الذي كان عليه في حالة الصحة
وذلك لان في اقراره بالاستيفاء همة ان يبريد سقاط الدين عن ذمته فكانه يملك بهذا المقدار من المال وهذا
مثال للقسم الثاني وهو الوصية معنى ولما كان القسم الثالث وهو الوصية بتحقیقة اظهر لم يذكر له مثلاً
وتقومت الجوده في حقهم كما تقوم في حق الصغار بان باع المريض ما لا يجد بالردي من جنسه من وارث
ليبلغ نعم الجوده الى ارثه لان الجوده وان لم يعتبر بمجاورة بيع الجيد بالردي من جنسك جميع المخطئة الجيدة
بالمخطئة الردي ولكن تقسم هذه الجوده اذا باع المريض بوارثه دفعة واحدة فلا يجوز هذا البيع كما تقوم في ابيع
اوصى ابا مال للصغير من نفسه متجاسداً فعلاً للضرر فلا يصح بيعه هذا مثال للقسم الرابع واما الحيض و
النفس جميعهما للشبهة بصورة وحكما فانهما لا يعدان اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاذام بوجه ما ذكرنا
لانهما لا يجعلان بالذمة والعقل وقدرة البدن ولما كان يتوهم انه فعل هذا ينبغي ان لا يقطع بجملة قضاء الصلوة
دفعه بقوله لكن الطهارة عنهما اى الحيض والنفس شرط لجواز اداء الصوم والصلوة اما للصلوة فقد روي النخعي
والمسلم ان فاطمة بنت قيس قالت يا رسول الله اى المرأة استحاضت فلا طهر اذ اداء الصلوة فقال لا انما ذلك
عرق وليس بحيض فاذا قبلت حيضتك فدعى الصلوة واذا دبرت فغسل عنك الدم ثم صلى ثم فعل هذا
وكان القياس واما للصوم فقد روي الترمذي عن عائشة قالت كنتا نحيض عند رسول الله صلى الله عليه وسلم

بأن الحیض والنفس

في فوت الاداء بجما وفي قضاء الصلوة حرج لتضاعفها فمقط بهما اصل
الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الموت
فانه عجز خالص

ثم ظهر في امرنا بقضاء الصيام ولا يامرنا بقضاء الصلوة وقال هذا حديث حسن وكذا روى مسلم
عنه بخاء فعلم من هذا الحديث امران احدهما ان النساء ما كن يعصن في حالة الحيض فثبت ان الطهارة
عن الحيض شرط للصوم وهو مخالف للقياس اذ القياس ان يتلوى الصوم مع الحيض كما يتلوى مع الجنابة و
ثانيهما انه لا قضاء للصلوة وللصوم قضاء ولذا كان الطهارة عن الحيض والنفاس شرطاً لا اداء الصوم
والصلوة في فوت الاداء بهما لان فوات الشرط فوات المشروط وقضاء الصلوة بعد ايام الحيض
حرج لتضاعفها اي الصلوة في ايام الحيض والنفاس فان الحيض لا يكون اقلاً من ثلاثة ايام ولما ليها
كانت الواجبات داخله في حد التكرار للاحالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف
الواجبات فيه ايضاً وهو مستلزم الحرج وهو مدفع فمقط بهما اي بالحيض والنفاس اصل الصلوة اي
نفس الوجوب حتى لم يجب قضاؤها ولا حرج في قضاء الصوم اذ قضاء الصوم عشرة ايام في احد عشر شهراً
لا يضيّق واما النفاس فممن ان وقوعه في رمضان اتفاق فان فرض ان يستوعب رمضان فلا حرج
في قضائه اذ قضاء الصوم شهر واحد في احد عشر شهراً استغنى قالوا مجتمعا مما لا يضيّق فلم يسقط اصله
المتعلق بوجوب عن الذمة وان سقط اذ نه عنه واما الموت وهو اخر العوارض السماوية واختلف في
تفسيره فقال كثير من اهل السنة هو صفة وجودية خلقت ضد الحيوة لقوله تعالى خلق الموت و
الحياة ولقوله عليه السلام يؤتى بالموت يوم القيمة في صورة كبش الملم فيذببح وعلى هذا اصح عده
من العوارض السماوية وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة معنى الخلق في الآية التقدير
واليه ذهب صاحب المسلم حيث قال في منهيّة المسلم وجعل وجوده ليس بشئ وانما تعلق الخلق
به لانه عدم طاراً انتهى اقول ليس المراد من كونه عدمياً انعدام محض وفناء صرف بل هو مفارقة
الروح عن البدن وانتقاله من دال الى دار ولذا ابعد الميت في احكام الآخرة حياً فاحفظه فانه عجز
خالص ليس فيه جهة القعدة بوجه ما واحتل به عن المرض والنفق والجنون والرق فان العجز بهذه
العوارض متحقق ولكن يبقى جهة القعدة بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالميت اما احكام الدنيا
واما احكام الآخرة ثم احكام الدنيا على اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة و
الزكاة وحكمه السقوط الا في حق الائمة ومنها ما شرع عليه الحاجة الغير وهو عدة اقام ومنها ما شرع

يسقط به ما هو من باب التكليف لقوات غرضه وهو الاداء عن اختيار ولهذا قلنا انه يبطل عنه الزكوة وسائر وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم وما شرع عليه بحاجة غيره ان كان حقا متعلقا بالعين يبقى بقاءه لان فعله فيه غير مقصود وان كان دينيا لم يبق بمجرّد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يؤكّد به الذم وهو ذمة الكفيل ولهذا

لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما يقضه به الحاجة ومنها ما لا يصلح لقضائه حاجة وحكمه ان يثبت للورثة واما الاحكام الاخرية فحكمه بالبقاء فقوله يسقط به اي بالعجز المحاصل بالموت ما هو من باب التكليف بيان للقسم الاول من احكام الدنيا لقوات غرضه وهو الاداء الصادر عن اختيار والحاصل ان الغرض من التكليف بالنسبة الى المكلف هو اتيان المكلف به عن اختيار بالموت تحقق العجز اللازم الذي لا يرجي زواله ولا عجز فوقه ولهذا اي لقوات غرض التكليف وهو اتيان المكلف به عن اختيار ما قلنا انه يبطل عنه الزكوة اي يسقط عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب ادائها من التركة خلافا للشافعي بناء على ان المقصود هو المال دون الفعل حتى لو ظهر الفقير مال الزكوة كان له ان يأخذ مقلدا للزكوة فنسقط الزكوة عن ذمته عندنا المقصود هو الفعل وقد فات بموته وسائر وجوه القرب عطف على قوله الزكوة اي يبطل عنه سائر وجوه القرب كالصلوة والصوم والحج وانما يبقى عليه المأثم تقصيره في اداها حين كان حيا صحيحا والاثم من احكام الاخرة طالت في احكام الاخرة حتى فان شاء الله عفا عنه بكرمه وفضلته وان شاء عذبه بعكته وعدله وما شرع عليه اي الميت بحاجة غيره هذا هو القسم الثاني وهو على عدة اقسام كما قلنا الاول ما بينه بقوله ان كل للشروع المذكور حقا متعلقا بالعين يبقى الحق بقاءه اي العين كالمهرون يتعلق به حق الرقن ولا يبطل بحق الرهن وكذا المستأجر يتعلق به حق المستأجر والوديعة يتعلق بها حق المودع والمبيع يتعلق به حق المشتري لان فعله اي فعل العبد فيه اي فيما ذكرنا غير مقصود اذ المقصود حق العباد هو المال فيبقى حق العبد في العين بعزمه ايضا حتى يأخذ صاحبا الحق ولا من غير ان يدخل في التركة وينقسم على الغرام والورثة والشافعي واي في قوله وان كان ما شرع بحاجة العبد دينيا لم يبق بمجرّد الذمة اي ذمة الميت حتى ينضم اليه اي الى الذمة بتاويل المذكور مال او ما يؤكّد به الذم وهو اي ما يؤكّد به ذمة الكفيل والحاصل ان الميت اذا لم يترك الاالا وكفيل من حضوره لا يبقى دينه في الدنيا حتى يطالب من اولاده وانما يأخذ في الاخرة ولهذا اي لاجل انه لم يبق

قال ابو حنيفة رحم ان الكفالة بالدين عن الميت لا تصح اذ الم يخلف مالا
او كفيل لا كان الدين عنه ساقط بخلاف العبد المحجور يقر بالدين
فتكفل عنه رجل تصح لان ذمتي في حقه كاملة

في ذمة من قال ابو حنيفة عن الكفالة بالدين عن الميت المفلس لا تصح اذ الم يخلف مالا او كفيل لان
الكفالة تصح الذمة الى الذمة واذا الم يقر الميت ذمة معتبرة فكيف يصح ذمة الكفيل اليه نعم لو كان له
مال او كفيل من حالة المحيرة فاذا يصح الكفالة منه لان ذمة جئت كاملة هذا الكلام في الكفالة واما لو
تبرع انسان بقضاء دينه بغير الكفالة فهو صحيح بالاتفاق وقال محمد وابو يوسف والشافعي تصح الكفالة
من الميت وان لم يخلف مالا ولا كفيل لان الموت لا يبرئ عن الدين الم المحل الاخذ من المتبرع عن
الميت ولما يطالب به في الآخرة وبه قال احمد ومالك بل عزاه ابن قدامة الى اكثر اهل العلم كذا
في التمهيد واستدلوا بحديث جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يسطع على رجل مات وعليه دين فاق
بعيت فقال لعلي بن ابي طالب قالوا نعم بل انك قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هماغلى يا رسول الله
نصل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اياه النساء وابو داود اقول لا يثبت الكفالة عن قول قتادة
هماغلى بل يحتمل ان تبرع بقضاء دينه ولا خلاف فيه يحتمل العدة ويحتمل انشاء الكفالة والاقرار بكفالة
السابقة قلت يشك ما رواه احمد بن مسعود حسن فقلها ابو قتادة فاني ايه فقال الديناران على فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم قد اوفى الله الغريم وبرى منها الميت قال نعم فصلى عليه ومارواه البخاري عن سلة
بن الكوثر من حديثه قال ثم اوفى بثالثة اى جنازة ثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلثة وانا نير قال
هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صلى الله عليه وعليناه وعليناه
نصلى عليه وعليناه ابن جابر في صحيحه فقال ابو قتادة انا اكله به قال بالوفاء فصلى عليه صلى الله
عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما وسبعة عشر درهما وفيه ما فيه كانت الدين عنه ساقط في احكام
الدين الفوات فملكه لان ذمة قد ضعف بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها ولما كان بردان ضعف
الذمة في العبد المحجور والميت سواء فلم لا يجوز الكفالة من الميت كما يجوز عن المحجور دفعه بقول له
بخلاف العبد المحجور حين يقر بالدين فتكفل عنه رجل تصح الكفالة عنه وان لم يكن مطالب به قبل
العتق لان ذمته في حقه كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف ويمكن المطالبة به اذ يتصور ان يصدق
المولى او يعتقه فيطالب في الحال فلما صححت المطالبة صحت الكفالة عنه لا تماثل على المطالبة فمن تكفل
عن العبد المحجور يطالب في الحال وان كان العبد المحجور غير مطالب به في الحال لوجود المانع وهو الا فلا

وانما ضمت اليها المالية في حق المولى وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطلان
ان يوصى به فيصم من الثلث ولما الذي شرع له فبئنا على حاجة والموت
لا ينافي الحاجة فبقى له ما ينقصي به الحاجة ولذلك قدم جهازه ثم ديونه ثم
وصاياه من ثلث ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر اليه ولهذا
بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء

وعدم الفلأ ولا ما تم في حق الكفيل فيطالب به في الحال وانما ضمت اليها اي الذمة بتأويل المذكور للمالية
في حق المولى جواب لسؤال مقدر تقريره ان ذمة العبد لما كانت كاملة فلو ضمت المالية اليها وحاصل الجواب ان
كمال ذمة ليس في حق المولى اي انما ضمت مالية الرقبة الى ذمة كمال احوال الدين في حق المولى ليمكن
استيفاء الدين من المالية التي في حق المولى اذ ظهر الدين في حقها لان ذمة ليست بكاملة في حق وان كان
الحكم الذي شرع له حاجة غيره شرع عليه بطريق الصلة مثل نفقة المحارم والكفارات وصدة الغنم
بطل بالموت لضعف ذمة الا ان يوصى به فيصم من الثلث لان الشرع جواز قصر ذمة الثلث نظر الموقد
بيانه هذا اقسام ثالث للقسام الثاني من الاقسام الاربعة وقوله وان كان معطوف على قوله ان كان حقا
ولما الذي اي الحكم الذي شرع له اي للعبد كحاجة وهذا اقسام ثالث من الاقسام الاربعة فبئنا على
حاجة ولما كان يتوهمان الحوائج منتهى بالموت فلا حاجة بعد الموت اراح بقوله الموت لا ينافي الحاجة
لانها تنبئ على العجز والافتقار ولا تجز فوق الموت ولذا اقل الحاجة نقص برتفع بالموت فبقى له اي ليست
ما ينقص به الحاجة ولذلك اي لاجل انه بقي ليست من تركته ما ينقص به حاجة قدم جهازه اي تجهيزه و
تكفينه على قضاء ديونه اذ لم يكن الحق متعلقا بالعين لان الحاجة الى التجهيز اشدها الى قضاء الدين لما
ان البأس في حالته المحيرة مقدم على حق الغرماء ثم ديونه لان الحاجة الى ابرار ذمة اقوى منها الى الوصية
اذ الوصية تبرع ثم وصاياه من ثلث لان حاجة اليها اقوى من حق الورثة لان فائدها عائدة اليه في الاخرى
وهو محتاج اليها ثم وجبت الموارث بطريق الخلافة عنه نظر المتعلق بالكل اي ثبت هذه الحقوق فتعال
لان نفع هذه الامور لاجل اليها ما نفع التجهيز وقضاء ديونه ونفاذ وصاياه فظاهر ان نفع جريان
الميراث فهو ان روحه يتشقى بنفائهم ويحصل له الثواب في دار الاخرة باقتناعهم من ماله ولعلمهم بدينهم
له بالخير بسبب حسن المعاش ويتصدقون له وله هذا اي لبقاء ما يقتضيه به حاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى وبعد موت المكاتب عن وفاء اي ان مات المولى وبقي المكاتب حيا يحكم ببقاء الكتابة
لحاجة الميت الى الثواب فانه يؤدي بدل الكتابة الى ورثته فيصير معتقاً فيحصل له

وقلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فبقی ملكه الى انقضائه العدة فيما هو من حوائجها خاصة بخلاف ما اذا ماتت المرأة لانها مملوكة وقد بطلت اهليتها للملكية بالموت ولهذا تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء

ثواب العتيق وثواب ما وصل الى ورثته من بدل الكتابة وهذا الاختلاف فيه وكذا اذا ماتت المكاتبة وترك مالا فيه وقاد لمبدل الكتابة والمولى حتى يحكم ببقائه الكتابة حتى يؤدي الوفاء ورثته المكاتبة الى المولى لانه يحتاج الى كونه معقبا منقطعا عن اثر الكفر باقيا على اثر الحر يتيحق بحكمه بانه معق في اخر جزء من اجزاء حياته فيكون ما بقي من بدل الكتابة ميراثا للورثة ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي وابن مسعود وقال زيد بن ثابت ينفخ للكتابة به والمال كله للمولى وقال الشافعي وقلنا معطوف على قوله بقيت اى ولهذا قلنا ان المرأة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة بقی موقوف على الزوال بانقضاء العدة بقی ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجها خاصة والغسل من حوائجها واملا ليس من حوائجها فلا حاكم له فيه بخلاف ما اذا ماتت المرأة حيث لا ينسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية للملكية بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات الخصوصية للملكية واذا ماتت للملكية فقد ارتفع النكاح بجميع علائقه فلا يجعل الحسن النظر وقال الشافعي ينسلها زوجها كما تنسل هي زوجها القول عليه اسلام لعائشة لومت لغسلتك مره احمدا وابن حاجة وروى ابن حبان عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لومت قبلي لغسلتك الحدیث ورويد ما روى عن اسماء بنت عميس ان فاطمة اوصت ان ينسلها على مرءاه الدارقطني والبيهقي ولا يصح ما قيل في جوابه ان معنى لغسلتك لقميت باسباب غسلك لان ابن ابي شيبة روى عن اسماء قالت غسلت انا وعلى فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الامام احمد عن ام سلمة ولهذا اى لاجل ان ما شرع كحاجة العبد بقی مملوكا له بعد موته بقدر ما يقضي به حاجته تغسل حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص مالا منصوب بنزع الخافض اى الى المال لان الانقلاب لازم والحاصل ان القصاص اذا صار مالا ودیتا ما يصلم الورثة او يعفو البعض مهم او يشبهه كان مورثا فيكون حكمه حكم مائر الاموال حتى يبق له بقدر ما يقضى به حاجته حتى تنقضي منه ديونه وتنفذ وصاياه وبعد ذلك يأخذ الورثة بطريق الغلظة عنه وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة ابتداء لانه لما لم يصم القصاص كحاجة الميت لانه شرع للدرك الشارای لتشفى صدور الاولياء بدفع شر القاتل ووقعت الحسابة

بسبب انعقد المورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة وعند ذلك لا يجب له
الاما يضطر اليه حاجته فقارق الخلف الاصل لا اختلاف حالها واما
احكام الآخرة فله فيها حكما احياء لان القبر الميت في حكم الآخرة
كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا ووضعه فيه لاحكام الآخرة
روضة دارا وحفرة نار ونرجوا الله تعالى ان يصيره

على الورثة لاستقاعهم بحيوته وجب الورثة ابتداء ولا انه يثبت للميت ولا ثم ينتقل اليهم نعم لو انقلب
هذا القصاص مالا يتعلق به حق الميت كالمهر وهذا قسم رابع من احكام الدنيا لكن ثبوته بسبب انعقد
للمورث لان المتلف حيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من استقاع اوليائه فكانت العناية واقعة
في حق من وجبه حق صم عفو المخرج لان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت المخرج
ايضا لان الحق باعتبار نفع الواجب انما يثبت للوارث ثم استدل على ان القصاص يثبت للورثة
ابتداء بقوله لانه اي القصاص يجب عند انقضاء الحيوة اي حية الميت وهذا لا يجب له اي
لا يثبت للميت لبطان اهلية للمالك الا ما يضطر اليه الميت كالحاجة والقصاص لا يصلح كحاجة فيثبت
للمورثة ابتداء لا انتقالا ولما كان يرد على قوله ان القصاص يثبت للمورثة ابتداء هو انه ينبغي ان
يثبت الدية التي حصلت بانقلاب القصاص مالا للورثة ابتداء ايضا لانها خلف للقصاص
والخلف لا يفارق الاصل في الحكم فدفع بقوله فقارق الخلف وهو الدية الاصل وهو القصاص
حيث يثبت للمورثة ابتداء بخلاف الدية فانها تثبت او لا للميت حتى يقضى منها حاجته ثم يثبت
للمورثة بطريق الخلافة عند اختلاف حالها وهوان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت
مع الشبهة. والخلف يصلح ذلك والخلف قد يخالف الاصل عند اختلاف الحال الا ترى ان الوضوء
اصل والتميم خلف من انما خلف الوضوء في اشتراط النية حيث يشترط في التيمم دون الوضوء
وذلك لا اختلاف حالها وهوان الماء مطهر بنفسه لا يحتاج الى النية والتراب ملوث وانما يطهر به
حكمها اي الطهارة به امر تبدي فيحتاج الى النية واما احكام الآخرة فله فيها حكما احياء لان القبر الميت
في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في حكم الدنيا فكما ان الرحم والمهد اول منزل لمن منازل الدنيا
فكذلك القبر يزول منزل لمن منازل الآخرة وكما ان الماء في الرحم موضوع بحياة الدنيا يعطى لها احكام
الاحياء في الدنيا حتى يستحق الارث والوصية كالميت ووضعه في القبر لحيوة في حق الآخرة لاحكام
الآخرة فقبره روضة دار الثواب ان كان سعيدا وحفرة نار ان كان ناشقيا ونرجوا الله تعالى ان يصيره

بمنهج القرآن في الجمل

لنار وضة بكرمه وفضله فصل في العوارض المكتسبة اما الجمل فانواع
اربعة جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وان لا يصلح عذرا في الاخره
اصلا لانه مكابرة ومحذور بعد وضوح الدليل

اي القبول لنار وضة بكرمه وفضله اللهم اغفر لنا والعقبا الصالحين واجعلنا في زمرة العارفين حتى
يستهلك ذاتنا في ذاتك وصفاتنا في صفاتك فصل في العوارض المكتسبة لما فرغ من العوارض
المعادية شرع في العوارض المكتسبة وهي ما كان لا اختيار العبد مدخل في حصولها فقال اما
الجهل وهو بسيط وحاد بانه عدم العلم عما من شأنه العلم فالتقابل بين الجمل والعلم تقابل
الملكية والعدم ومركب وحاد بانه اعتقاد جازم غير مطابق للواقع مع اعتقاد المطابقة وهو حبيب
لا يمكن ازالته بالتعلم وانما عدا الجهل من العوارض وان كان اصليا لقوله تعالى والله اخبركم من
بطون امها انكم تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان مفارق ثابت في حال دون حال
وانما عدا من المكتسبة وان كان بلا اختيار العبد في اصل الخلقة لتقصيره في اكتساب العلم لانه كان
قادرا على ازالته بقصيل العلم فجعل ترك تحصيله واستمراره على الجهل بمنزلة اكتساب الجهل باختياره
فانواع الربعة النوع الاول جهل باطل بلا شبهة وهو الكفر وان لا يصلح عذرا في الاخره اصلا لانه
اي الكفر مكابرة اي الكارم العلم ومحذور بعد وضوح الدليل لان الايات الدالة على وحدانية الصانع
وصفات كماله ونعوت جلاله ظاهرة ولعمري اقيل من في كل شيء له شاهد لا يدل على انه واحد
ولعمري قال الامراء البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير في السماء وات ابراج والارض خات
فجاء تدلان على الصانع اللطيف الخبير فالانكار بعد ذلك محذور كما قال تعالى ومجدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا فان الادلة على رسالة الرسل وهي المعجزات القاهرة والبيانات الباهرة لا تحصى كانت
محسوسات في زمانهم واما بالنسبة الى من بعدهم فمتزارة قرنا بعد قرن الى يومنا هذا فانكارها انكار
المحسوس وهو مكابرة فلا يكون عذرا في احكام الاخره فيعذب واما في احكام الدنيا فيصلح عذرا حتى
من التزم عقلا الذمة فان جهله حينئذ قد عذب القتل والجس في الدنيا فعند الله خيفة وديانة
الكافراى اعتقاده في الاحكام القابلة للتبدل عقل كليم الخضر وغيره مما ثبت خلافه في الاسلام دافعة
للتعرض حتى لو باشر ما اعتقده لا يتعرض له بوجه فلا يجوز بشرب الخمر لانا امرنا ان نتركهم وما يدعون وكذا
دافعتنا ليل الشرع بمعنى ان دينه يمنم بلوغ دليل الشرع اليه فلا يثبت الخطاب في حقه كانه غير نازل في
حقه وهذا ليس التخفيف بل الاستدراج وهو التقريب الى العذاب بحيث لا يشعر وهذا الشافعي

وجهل هودونه لكنه باطل لا يصلح عند رافى الآخرة ايضا وهو جمل صاحب
الهوى فى صفات الله تعالى وفى احكام الآخرة وجمل الباغي لانه مخالف
للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه الا انه متاويل بالقرآن فكان دون
الاول لكن لما كان من المسلمين او ممن يتخجل الاسلام

له به فرقة
مشتقة من
بنايتهم فصار
اجنة وكيفيات
العذاب واللعنة
فى القرآن و
يكون وجود
الملائكة ووجود
جبريل والجن
وخراب السموات
والجبرات و
يكون النار
القاسية التى
لا يابى على اهل
النار واما
ذلك بتقليد
طاعة الهوى
واما من ذلك
اليدى من ذلك
اليدى ١٢

رافعة للعرض فقط وهذا النوع من الجمل اشد والنوع الثانى جمل هودونى دون جمل الكافر لكنه
باطل لا يصلح عند رافى الآخرة ايضا وهو جمل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى كجمل المعتزلة فى صفات
الصفات كقولهم انه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة ولا فرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قولهم لا علم له
جمل المشبهة فى قولهم ان صفاته تعالى حادثة قابلة للتزوال كصفات الخلق وفى احكام الآخرة كجمل المعتزلة
بسؤال المنكر والكبير وعذاب القبر والديان فهذه القوم من الجمل لا يصلح عند رافى الآخرة فالتدليل على
الواضح الذى لا شبهة فيه معاً وعقلاً اما السمع فكثير من الآيات والاحاديث الصحيحة والى الله على
صفاته من العلم والقدرة وغيرها قال تعالى ان الله بكل شئ عليم وقال بل الله على كل شئ شهيد وعلى
تنزهه من صفات الخوارى قال تعالى ليس كمثله شئ الآية وعلى ثبوت عذاب القبر والديان
وسؤال المنكر والكبير كما روى البخارى والمسلم واحكام السنن الاربعة اما العقل فهو ان المحققات كالقول
على وجود الصانع تعالى دلل على كونه علما قادرا وغير ذلك من الصفات وانما هو جمل الخوارج وسأول
فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة لاستمرار حدوث الذات فكان ما ذهب اليه جمل الهوى
باطلا وجملا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عند رافى الآخرة كجمل الكفار وجمل الباغي عطفت على قوله
جمل صاحب الهوى والباغي هو الخارج عن طاعة الامام الحق معتقدا انه على الحق والامام على الباطل
متمسكا بقوله تعالى ان الحكم الا لله وبقول ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخلنا الله
فيها بالخارجين عن الطاعة على كرم الله وجهه بالتأويلات الفاسدة فهذه الجمل ايضا لا يصلح عند رافى
لانه مخالف للدليل الواضح الذى لا شبهة فيه فان الدليل على امامة على وسائر الخلفاء الراشدين و
كونه على الحق ظاهر والمخالف مكابر معاندا لانه لكن الباغي وصاحب الهوى متاويل بالقرآن متمسكا
فى ذلك بتأويل ومتعلق بظاهر النصوص كما عرفت فى موضعه وان كان تأويله فاسدا فكان هذا الجمل
دون الجمل الاول بهذا الوجه لكنه اى الجاهل الذى هو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين
لان باهوى وكذا بالبعى لا يخرج عن الاسلام اذ الميعل وتجاوز الحد ومن يتخجل الاسلام اى ينتسب
الى الاسلام ويدعى انه مسلم وان كان فى الحقيقة كافرا كغلاة الروافض والجهمة والنجارية

العدل

لزمنا مناظرته والزامه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقتلنا ان الباغي اذا التفت مال
العاقل او نفسه لا منعت له يضمن وكذلك سائر الاحكام يلزمه وكذا لك
جمل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة
او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود
باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد

العدل

لزمنا مناظرته والزامه بالدليل لا نريد في الاسلام ويعتقده حقا فاما ان لنا مناظرته والزامه بالحجة عليه
فلا يترك على ديانته فيلزم جميع احكام الشرع بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة
عنه لا يستقد الاسلام حقا فلا يمكن ان تلزم عليه الاحكام بالادلة الشرعية واذا كان صاحب
الدهوى والباغي من لم يترك على ما يعتقده بل يلزم عليه فلم نعمل بتاويله الفاسد وقتلنا ان
الباغي اذا التفت مال العادل او نفسه ولا منعت له يضمن اي اذا التفت الباغي نفس العادل او ماله
مستحقا بتاويل انه باشر الذنب ومن يباشر الذنب فهو كافر والكافر يتحيل قتله وتلف ماله فهذا
التاويل فاسد لا نعمل به فلم نحكم باباحة نفسه وماله حق بتاويله بل يجب عليه الضمان
الخالص يمكن له منعتاى قرعة وعسكرو المنفعة جمع المانع والحجيش تمنع وتدفع المخصم وعند
تحقق المنفعة الباغي تسقط عنه ولاية الالزام بالدليل حقا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد
فلم يؤخذ بضمان النفس والمال بعد التوبة كما يؤخذ اهل الحرب بذلك بعد الاسلام خلافا
للساقي كذا في شرح البدعي وكذلك سائر الاحكام يلزمه اي كما يجب عليه الضمان يجب سائر الاحكام التي
تلزم المسلمين لا نعلم او مدعى للاسلام وولاية الالزام باقية عليه وكذلك اي مكمل جمل صاحب
الدهوى والباغي جمل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة من علماء الشريعة او عمل
بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او السنة المشهورة مردود اي كما جمل الباغي وصاحب الدهوى
مردود ولا يصلم عند ذلك جمل هؤلاء مردود باطل ليس بعد راصلا مثل الفتوى ببيع امهات الاولاد
وهب داود الاصمغان ومن تابعه الى جواز بيع ام الولد متمسكا بما روى ابو داود عن جابر قال بعنا
امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابي بكر الحديث وبان ام الولد ملوكة باليقين ارتفاع
الملوكة بالولادة مشكوكا ونحن نقول هذا مخالف للسنة المشهورة وهي ان يبيعها لاي حوزة كاسروى عن
ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ولدت امته الرجل منه فهي معتقة من دينه او بعده
ثمها الدارمي وعن عمر بن الخطاب قال ايماء وليدة ولدت من سيدا هانئا لا يبيعها ولا يجهلها ولا يورثها

ادنى موضع الشبهة كالمحقق اذا اظهر على ظن ان الحجة قطرية لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه والنوع الرابع جهل يصلم عن راد وهو جهل من اسلم في دار الحرب

موقع اجتهاد المجتهدين ولا يكون منصوباً عليه بشرط ان لا يكون الاجتهاد عن الغفلة للكتاب السنة وهو المراد بالصحيح فالجهل في هذا الموضع عند راد لا يغير مخالفة الكتاب والسنة والراي عقل وفيه خفاء بخلاف ما لو كان الجهل منصوباً عليه فانه لا عدل له بالجهل لتقصيره في طلب النص ادنى موضع الشبهة والثاني جهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد لكنه موضع الاشتباه فيصم عنه لانه موضع خفاء واشتباه كالمحقق اذا اظهر على ظن ان الحجة قطرية لم تلزمه الكفارة لانه جهل في موضع الاجتهاد هذا انظر للنوع الاول صورية ان الصائرا حقيق في رمضان ثم غلب على ظنه ان صومه فسد بالحجامة فافطر عمدا بعد الحجامة فلا يلزم عليه الكفارة لان هذا الجهل موضع للاجتهاد الصحيح لان التوراع قد ذهب الى ان الحجامة تعطر الصوم لقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم رواه الترمذي ولما رآه البخاري وفيه وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم يحجهم وهو محرم ويحجهم وهو صائم ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه الحد لانه جهل في موضع الاشتباه هذا انظر للنوع الثاني وهو ان الولد زنى بجارية ابني على ظن انها تحل له فلا يجب عليه الحد لان الاتصال متصلة بين الولد والدة والمناغم دائرة بينهما ولهذا يجوز شهادته احدهما الاخر ولا اداء الزكوة فربما يشبه على الولد انما كانت حلالة لا اصل يكون حلالة للجزء كما يجوز انتقام احد هما مال الاخر اما لو قال ظننت انها حرام على فيحذف املوان الشبهة الدائرة الحد على فومين احد ما شبهة في الفعل وتسمى شبهة اشتباه لانهما تنشأ من الاشتباه وهو ظن ما ليس بدليل دليل ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه كهذه الصورة المذكورة ومن هذا القسم وعلى جارية زوجة راد على ظن ان الحمل دانيهما شبهة في الحمل وتسمى شبهة الدليل وهو ان يوجد الدليل الثاني للحرمة في ذاته مع تخلف حكمه لان هذا النوع لا يتوقف على الظن كوطي الجارية ابنة فانه لا يجد وان قال علمت انها حرام على لان المؤثر في هذه الشبهة الدليل الشرعي وهو قوله عليه السلام انت وما لك لا يبك ورواه ابن ماجة بسند صحيح نص عليه ابن القطان والمنذرى والطبراني في الاصحح والبيهقي في دلائل النبوة وهو قائم مع علم الحرمة فيؤثر في سقوط الحد ويثبت به النسب اذا ادعى ويصير الجارية ام ولد والمصنف لم يتعرض بهذا القسم النوع الرابع جهل يصلم عن راد وهو جهل من اسلم في دار الحرب لم يهاجر

فانه يكون عذرا له في الشرع لان غير مقصر بخفاء الدليل وكذلك جهل الوكيل
والمأذون بالاطلاق وضد جهل التشفيع بالبيع والمولى بحماية العبد والبكر
بالانكاح والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت

البيان انه يكون عذرا له في الشرع اى احكام كالعموم والصلوة والنجس والزكاة حتى لو شك في ذلك لم يرد الا سلام
مدة ولو بطل لعدم العلم بوجوبها لا يجيب عليه قضاؤها لانه غير مقصر بخفاء الدليل وهو خطاب لعدم
بلوغه اليه حقيقة بالسمع ولا تغدو بالاستفاضة والشبهة لان دار الحرب ليست بمحل للشبهة احكام الاسلام
فيصير جهل بالخطاب عذرا فلا يواخبه وكن لا جهل الوكيل والمأذون بالاطلاق وضد اى كما جهل من اسلم
في دار الحرب يعلم من اكد له جهل الوكيل بالوكالة والعبد المأذون وهو المراد بالاطلاق يكون عذرا حتى لو
تعرفنا قبل بلوغ الخبر اليه ما لم يفتن تعرفنا على الموكل المولى فان كان وكيلنا ببيع ما يتسارع اليه الفساد فلم
يبعه لعدم علمه بالوكالة فسد ذلك الشيء لا يجب الضمان على الوكيل وكذا الوكان وكذا بشراء شيء كثير للفتنة
فاستقرا له نفسه قبل العلم بالوكالة علم له لا يمكن للموكل اخذ منه وهذا لان في التوكيل والاذن والامر
حيث يلزمها حقوق العقد من التسليم والتسليم وغيرها فلا يثبت حكم الوكالة والاذن في حقها قبل العلم بان
الضرر غمها وكذا جهل الوكيل بالضرر وجعل المأذون بالخبر هو المراد بان بقوله وضد عذرا حتى لا يثبت جهل
والخبر قيل علمها فيفتن تعرفنا على الموكل والمولى دفعا للضرر عنها وجعل التشفيع بالبيع يكون عذرا حتى لو
علم بالبيع بعد مدة ثبت له حتى الشقة لخفاء الدليل في حق من اليه المأمور مستقل بالبيع وليس من العذر ان
تشهر البينة وفيه الزام ضرر اليه عليه فينتزعه عنكم على علمه فاعلموا للضرورة وكذا جهل المولى بحماية العبد ملازمة واحدة
قبل العلم بخياره لا يكون عذرا للعلم بل يجب عليه الاقل من قيمته ومن الارش لخفاء الدليل في حقه وكذا
جهل البكر بالافتة بالانكاح الصادر من المولى عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضاء بالانكاح لخفاء الدليل
في حقها وهذا اذا تزوجها الاب والجد من الكفو او بفن فاحش او زوجهما في غير الاب والجد من الكفو بهما المثل
او زوجهما في غير الاب والجد من غير الكفو وبغير فاحش لو بيع النكاح اهدا كن اقبل واما اذا تزوجها الاب والجد
من الكفو بهما المثل لا يكون لها خيار الفسخ اصلا لوجود كمال الشفقة والنظر في حقها وكذا جهل الامة المنكوحة
بخيار العتق عذرا لامة المنكوحة اذا هملتان المولى اعتقها فسكت عن فسخ النكاح فجعلها عذرا حتى لا يبطل خيارها
فلها ان تفسخ نكاحها لخفاء الدليل في حقها لعدم تدبرها على العلم بالاحكام لا تشتت لها عذمة المولى بخلاف
الجهل بخيار البلوغ على ما عرفت فلو علمت بالانكاح ولم يعلم عند البلوغ بان لها خيار البلوغ لم يكن جهلها عذرا حتى
يكون سكوتها رضى لان العلم بالخيار في حقها فخر حتى لا يشتت احكام الشهر في دار الاسلام وهي متفكة للعلم

واما السكر فهو نوعان سكر بطريق المباح كشراب الدوا وشراب المکرة والمضطر و
انه بمنزلة الإغماء وسكر بطريق محظور وانه لا یتافی الخطاب قال الله تعالى یا ایها
الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا یبطل شیئاً من الاھلیة وتلزم
احکام الشرع وتنفذ تصرفاتکھم الا الردة استحسانا والاقرار بالحد والخالصۃ ^{تقال} لله

لعدم اشتغالها بمقدمة الذکر کوفا حرة فالجمل بتقصیرھا فلا یتوکل عذرا واما السكر فقل یتخلف فی تعریفه
فقل هو غفلة تلحق الانسان من الطرب والنشاط وفور الاعضاء من غیره من دمل وقیل ضرر یغلب علی
العقل من غیر ان یزولہ وقال صاحب التلویح علی حالة تعرف الانسان من امتلاء دماغه من الاغرة المتضادة
الیہ فیتعطل منه عقل المیزین الامور الحسنة والقبیحة والسكر حرام بالارتقاء الان الطريق المنخفض الیہ
قد یتوکل مباحا وقد یتوکل محظورا فقل هذا قال المعرف هو نوعان النوع الاول سكر بطريق المباح ای
حصل بشریئ مع کثیر شرب الدوا ولم یشر بامکرة بان قال المکرة اشرب الخمر الا اظم عفورك او اقتل
قشر الخمر وللضطر بان اضطر من العطش فشرب الخمر وانه بمنزلة الإغماء ای السكر اهل بطريق المباح
بمنزلة الإغماء لا یصح طلاقه وعقابه وسأ یعرف انه لان ذلك لیس من جنس الله فصار من اقسام المرض النوع
الثانی سكر حصل بطريق محظور ای منوم کثیر کل یجزم من الاشر بة فحول الخمر المطبوخ بادی طیحة وانه لا
یتافی الخطاب قال الله تعالى یا ایها الذین آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى اقول الاستدلال بهذه الیة
انما یم اذا کان الخطاب متعلقا بحالة السكر واما اذا کان متعلقا بحالة العفو ویتوکل المعنی لا تسکر وحق
تصلو سكارى وذلك لان النبی اذا ورد علی امر هو واجب شرعا مقیدا بامر غیر واجب یصرف الی غیر الواجب
فلا یم الاستدلال فالاستدلال بالاجماع فان قیل هذا مخالف لقولهم فهم المكلف الخطاب بشرط التكلیف
والسکران لا ینفم لتعطيل عقل المیزین الامور الحسنة والقبیحة علی قول التفاتیانی اقول علی قول من
قال ان العقل لا یزول فی السكر هو یفهم الخطاب فلا یزول واما علی قول غیره فالجواب انه مکلف زحالة
لا ارتکابه المحظور علیه نص التقی السبکی فی شرح المنهاج ان العاصی بسكره یكلف تغلیظا علیه و
قد نص الشافعی علی هذا فاذا ثبت ان السکران مکلف كما مر فلا یبطل السكر شیئا من الاھلیة وتلزم
احکام الشرع من الصلوة والصوم وغیرھا وتنفذ تصرفاتکھم کما لا یتعلق والبیع والشراء الا
الردة استحسانا والاقرار بالحد والخالصۃ ^{تقال} لله فان اذا ارتد السکران ومکلف بکلمة الکفر فی حالة السكر
لا یمکرم بکفره استحسانا وارجح الردة سحسان ان الردة تنفی علی القصد والسکران ان کان عاظما ومکلفا
فی الاحکام زحاله ولكنه لا قصد له والکفر انما یتحقق ببدل الاعتقاد والاعتقاد لا یرتفع ولا یتثبت

لان السكون لا يكاد يثبت على شئ فاقبح السكر مقام الرجوع فيعمل فيما
يحتل الرجوع واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشئ غير ما
وضع له فلا ينافي الرضاء بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لكنه
ينافي اختيار الحكم والرضاء به

الا بالقصد وكذا اذا اقر بالحدود الخالصة لله تعالى كشره الخمر الزنا والعرق لا يعد لان الحد انما يجب
اذا ثبت على اقراره والسكون لا يثبت على شئ الا ترى ان العلماء اتفقوا على ان السكون لا يتحقق الا بخل
عقله حيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء وفي هذه الحالة كيف يثبت على شئ لانه انما
يتحقق بالعقل والقصد واليه اشار بقوله لان السكون لا يكاد يثبت على شئ كما مر تقريره فاقبح السكر
مقام الرجوع والحد يسقط بالرجوع فيعمل السكر في اسقاط الحد بسبب الرجوع فيما يحتل الرجوع وهو
الحدود الخالصة لله تعالى بخلاف ما اقر بالحدود الغير الخالصة لله كالنقد والقصاص فانها
يضم الرجوع لتعلقه بحقوق العباد فالسكر لا يعمل فيها فيؤخذ بالحد والقصاص واما الهزل فتفسيره
لغة اللعب ضد الجد وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشئ اى باللفظ غير ما وضع له من التفسير
مردى عن فخر الاسلام فادرى عليه بانه يشمل المجاز وقد تكلف في جوابه بعضهم فقال ليس المراد بانهم
هنا وضع اللفظ بل وضع العقلاء وقيل المراد بالوضع المعنى هنا ما هو اعم من وضع اللفظ المعنى
ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها والمراد بوضع اللفظ ما هو اعم من الوضع الشخصي كوضع
الالفاظ لمعانيها الحقيقية ومن النوى كوضع الالفاظ لمعانيها المجازية فخرج المجاز وبعضهم زاد
قيل آخر وهو ما لا يعلم له اللفظ استعارية يعنى ما لا يحتل اللفظ لا باعتبار الحقيقة ولا باعتبار
المجاز والادنى ان يقال في تعريفه هو ان يراد باللفظ معناه الحقيقي ولا المجازى فلا ينافي اوصافا
بالمباشرة اى الهزل لا ينافي الاختيار والرضاء والمباشرة نفس الهزل الذي هو سبب الحكم لا مباشر
السبب وهو التكلم بالهزل به عن اختيار ودفع من غير اكرام ولهذا يكفر بالردة هازلا لانه استخف
بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتبا بنفس الهزل لانه احد اقسام الكفر بالرضاء والاختيار اذ الهزل لا يمنح
الرضاء والاختيار بالمباشرة لكنه اى الهزل ينافي اختيار الحكم اى ينافي اختيار الهازل حكم ما هزل به و
ينافي الرضاء به اى رضاه بذلك الحكم لانه لم يقمده ولم يستعمله بل قصد به خلاف ذلك فلا يكون
مختار له ولا راضيا به والحاصل ان الهزل ينافي ارادة الحكم والرضاء به فلا يثبت الهزل الاحكام الوضو
على الرضاء والاختيار ولا ينافي الرضاء بما تكلم به من كلمات الهزل لانه باشر بقصد واختياره لا اكرامه فيثبت

اللفظ المعنى
اللفظ المعنى

**بمؤلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة فاذا
تواضعا على الهزل باصل البيع يتحقق البيع فاسدا غير موجب للملك**

به لا يتوقف على الرضاء والارادة وانما حكم بين الرضاء والاختيار ولم يكتف باحد هملان الاختيار قد
ينفك عن احدهما فالاختيار هو العقد الى الشيء وادارته والرضاء ايثاره واستحيائه ولذا قيل ان العاصي
والقائم بأرادة الله تعالى ولا يتحقق رضاه لان الله لا يرضى لعباده الكفر والهزل في تنوير اختيار الحكم
والرضاء به وفي اثبات الرضاء بالمباشرة بمؤلة شرط الخيار في البيع فكما ان الهزل يعد اختيارا للحكم
والرضاء به فكذا لك شرط الخيار يعدم الرضاء بحكم البيع وكما ان الهزل لا ينافي الرضاء بالمباشرة كذا لك
شرط الخيار لا ينافي الرضاء بنفس البيع الذي هو سبب الحكم لان العاقل باشر السبب وهو قوله بع
واشترت باختياره ورضاه من غير جبر ولكن فرق بينهما من حيث ان الهزل يفسد البيع بمؤلة خيار
الشرط فيؤثر فيما يحتمل النقص كالبيع والإجارة فكل حكم يتعلق بالسبب هو التلطف ولا يتوقف ثبوته على
الرضاء والاختيار ثبتت بالهزل ولا يؤثر الهزل في اسقاطه نقضه كالأطلاق والعناق وكل حكم يتعلق بالرضاء
والاختيار لا يتوقف ثبوته عليهما لا يثبت بالهزل فيؤثر الهزل في نقضه كالبيع والإجارة واسكن شرط الهزل
التصريح به قولنا بان يقول الباز لان نريد الهزل في العقد ولا يثبت ذلك بدلالة الحال الا انه لم يشترط
ذكرة في العقد بل يكفي ذكره سابقا بخلاف خيار الشرط فشرط ما يدخل فيه الهزل ثلاثة انواع انشاء تعرض
والاختيار عن تعريض وما يتعلق بالاعتقاد وشرط انشاء على وجهين ما يحتمل النقص كالبيع والإجارة وما لا
يحتمل كالأطلاق والعناق وكذا الاختيار على وجهين ما يحتمل النقص وما لا يحتمل ما يتعلق بالاعتقاد ايضا
على وجهين حسن كالإيمان وقبيح كالكفر ثم الهزل في القسم الاول وهو الانشاء القابل للنقص على
ثلاثة اوجه اما ان هذا كاصل العقد او بقدر العوض فيه او بجنس العوض وكل وجه منها على اربعة اقسام
اما ان يتفق بعد المواضعة على الاعراض منها او على البناء عليها او على ان يسكت اي لم يحضرها شيء من البناء
والاعراض او يختلفان في البناء والاعراض فهذا المص بالوجه الاول وهو ما لو هزل باصل العقد بان قاله نظم
لناس العقد ولا يكون في الحقيقة بينهما عقد ثم ان اعراضا عن الهزل حال العقد واقفا على انما عقد بطريق
الجهد فالبيع صحيح والهزل باطل لان الرضاء بقصد الجهد لان العقد الصحيح تقبل لزوم بالاقالة فهذا الاول وان
انقضا على انه لم يحضرها شيء من البناء على المواضعة والاعراض او اختلفا في البناء والاعراض فقالا قدما على الهزل
السابق وقال الآخر قدما على سبيل الجهد فالعقد صحيح وهذا خلافا لما قلناه في اقسام والقسم الرابع وهو ما اذا بني
العقد على المواضعة والهزل بينه المص بقوله فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع يتحقق البيع فاسدا غير موجب للملك

وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين كما اذا شرط الخيار لها ابل فاذا
نقض احد هما انتقض وان اجاز اكله جاز لكن عند ابي حنيفة يجب
ان يكون مقدرا بالثلث ولو تواضعا على البيع بالنقد درهم او على البيع
بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة

وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعقبة المشتري بعد القبض لم ينفذ لعدم الملك اما انتقاد
البيع فلما بشرهما السبب بالخيار وهو قولهما بيعت واشترت واما الفساد فلا تنافيا على الهزل وصار
الهزل في منعه الملك كخيار المتبايعين فانه يتم ثبوت الملك وان اتصل به القبض ولما منع العقد الصحيح
ثبوت الملك فالفساد او ان يتم وصار تنافيا على الهزل كما اذا شرط الخيار لها ابل لان الهزل غير
موقت فظاهره التأييد وشرط الخيار من الجانبين ابد اوجب الفساد على احتمال الجواز فتم ثبوت الملك
لان خيار كل واحد منهما يتم زوال الملك عما في يده فكذا لك الهزل لانه يمتزلة فاذا كان فاسدا على احتمال الجواز
فاذا انتقض احدهما انتقض لان لكل واحد منهما راحة النقص فيفترده وان اجازاه جميعا جاز انتقاده
ما لو اجاز احدهما توقف على اجازة الآخر لكن عند ابي حنيفة يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث
بثلاثة ايام او عند هلاله لا يقدر وقت الاجازة بالثلاثة ايام ايضا لان هذه المسئلة
مقتضية على شرط الخيار مدة الخيار عند ثلثه لا عند هلاله او فم المصنف عن بحث الهزل باطل العقد شرعا في الهزل
يقدر العرض بمجنس العرض فقال ولو تواضعا المتعاقدان ان على البيع بالنقد درهم هذا نظير الهزل في قدر العرض
او على البيع بمائة دينار هذا نظير الهزل في جنس العرض على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية
صحيحة في الفصلين عند ابي حنيفة المراد بالفصل الاول هو الهزل في قدر الثمن بان سميا العقد الفين عند
الناس والعش الحقيقة الف في هذه العبارة لا يعنى الحال عن احد الاقسام الاربعة فان بعضها اى اتفاقا على الاثر
عن اللواضعة بالهزل مع العقد كان الثمن هو المسمى هو الا لكان بالاتفاق او سكتاى اتفاقا على ان لا يفسد
ها شئ من البناء والاعراض او اختلاف في الاعراض والبناء فالمعتبر عند ابي حنيفة التسمية وهو لكان وقال صاحبنا
ببطلان اللواضعة فكان الثمن هو الالف وبطل الالف الذي هو لانه او سميا اى اتفاقا على البناء على الحواضعة
بالهزل فالمعتبر عند المسمى وهو لكان وعند هلاله وهذا ما بينه المعرف في الثمن والمراد بالفصل الثاني
هو الهزل في جنس الثمن بان تواضعا على التسمية عند المسمى علمه خيار يكون الثمن في الواقع الف درهم

وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفضل الاول وبمائة دينار في الفضل الثاني لا يمكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل العقد في الفضل الاول دون الثاني وانا نقول بأنهما جذا في اصل العقد والعمل بالمواضعة في البذل يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع

صح البيع وكان الثمن هو المسمى وهو مائة دينار بالاتفاق على كل من الاحوال الاربعة وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم في الفضل الاول بمائة دينار في الفضل الثاني والحاصل انما الاختلاف في الفضل الاول دون الثاني فعند ما في الفضل الاول يجب الالف لا يمكن العمل بالمواضعة في الثمن مع الجحد في اصل العقد في الفضل الاول يعوقا تعاضا بين المواضعة بالجحد في اصل العقد وبين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن فيمكن الجمع بينهما بان يجعل العقد منعقدا في الالف الذي في ضمن الاثنين ويبطل الالف الاخر الذي هو كايه لانه غير مطالب لا تفاديا على الهزل وكل شرط لا مطالب له من العباد لا يفسد به العقد ولا حاجة الى اعتبار هذا الالف في تعميم العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح فانه لو تزوج بها على الفين هازلا و البهر في الواقع الف ثم اتفقا على البناء على الهزل الساتر فالهزل اتفقا دون الفضل الثاني اذ لا يمكن الجمع بين المواضعة بالهزل في جنس الثمن بين المواضعة بالجحد في اصل العقد لان المواضعة بالجحد في اصل العقد يقتضي صحة العقد والمواضعة بالهزل في جنس الثمن يقتضي خلو العقد عن الثمن في البيع لان المذكور هو مائة دينار وهي ليست ثمن اجل الهزل والالف المقصود لم تذكره الثمن ما يذكرو في العقد وغلو العقد عن الثمن يفسد البيع فلا بد ان يترك احدهما فنتركنا المواضعة بالهزل في جنس الثمن واخذنا بالجحد في العقد ترجيحاً لما انبأ المصنف وانا نقول من جاء بناي حيفة بأنهما جذا في اصل العقد حيث قصد ابيعا جازا والاعمال بالمواضعة في البذل يجعله اي يقول بعض البذل شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع وحاصل جوابي حيفة ان قولكم وهو ممكن الجمع بين المواضعة بالهزل في مقدار الثمن وبين المواضعة بالجحد في اصل العقد غير مسلم لانه يمكن الجمع بينهما كما لا يمكن في الفضل الثاني اذ المواضعة بالهزل في مقدار البذل وهو الثمن تجعل اشتراط قبول الالف الزائد الذي يخرج عن الثمنية بالمواضعة شرطا فاسدا للعقد لا بمنزلة اشتراط قبول ما ليس من مقتضيات العقد وهو شرط فاسد يفسد البيع مع ان فيه نفعاً للطالب وان لم يطلبه لان عدم الطلب بواسطة الرضا لا يبيد الصحة كالرضى بالربرار فيه اذ فاما لما قال به والمواضعة بالجحد في اصل العقد يقتضي صحة العقد فاذا لم يمكن الجمع بينهما اخترنا المواضعة بالجحد في اصل العقد لانها مواضعة في الاصل وهو

فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين
فيهما وهذا بخلاف النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع لان النكاح
لا يفسد بالشروط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين

العقد وتركوا المواضعة في قدا الفتن اذ هي مواضعة في الوصف فكان العمل بالأصل أولى من العمل بالوصف
عند تعارض المواضعتين فيهما أي في الأصل والوصف وقد عرفت تعارض المواضعتين فيهما لما فرغ من القسم
الاول من الاشياء وهو ما يحتل النقص شرع في القسم الثاني وهو لا يحتل النقص وهو على ثلاثة اقسام القسم
الاول ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح القسم الثاني ما لا مال فيه اصلاً كالطلاق الحال من المال لقسم الثالث
ما كان المال فيه مقصوداً مثل الحلم والعق على مال ثم القسم الاول على ثلاثة اوجه الاول الهزل باسـ
والثاني الهزل بقدر البذل الثالث الهزل في جنس البذل ثم كل وجه من تلك الوجوه على اربعة اوجه وكل
اتفقا على البناء او على الاعراض او سكتا او اختلفا فقال وهذا البيم بخلاف النكاح حيث يجب الاقل
بالاجماع أي اقل المهر فيهما لا به هذا شروع في القسم الاول وهو ما كان المال فيه تبعاً كالنكاح فان
المقصود الاصل من المجانين الحل الذي يحصل بالتوالد والقتاسل والمال فيه لا يقار خطراً الحل كحقوق
فيكون تبعاً وهذا نظير الهزل في قدر البذل وهو المهر وهو مبرور بان قال لها ادوليها المهر في الوقت العت
والنسيئة عند الناس بالغير ووافقة المرأة او وليها على ذلك فالنكاح صحيح مطلقاً في الاحوال كلها لكن في وقت
المسمى او ما تواضع عليه تفصيل هو ان اتفقا على الاعراض عن المواضعة بالهزل فاللازم هو المهر المسمى
وهو الفان بالاتفاق لبطان المواضعة بالاعراض عنها واتفقا على البناء على المواضعة بالهزل فالمستحب
هو المواضعة بالهزل ويكون البهر هو الالف الذي تواضع عليه بالاتفاق ايضاً وهذا ما بينه المصنف في
المتن وهذا بخلاف البيم حيث يجب الالفان عند أبي حنيفة وعندهما الالف قياساً على النكاح ووجه
الفرق هو ان قبول العقد في الالف الذي هو كراه شرط فاسد كما في البيم فلا يمكن اعتباره في البيم اذ هو يفسد
بالشروط الفاسد بخلاف النكاح لان النكاح لا يفسد بالشروط الفاسد فامكن العمل بالمواضعتين احدهما
للمواضعة بالجد باصل النكاح والاخرى المواضعة بالهزل في مقدار البهر والعمل على تلك المواضعة لبيان اصل
بالمواضعة بالجد باصل النكاح لان مقتضى الاول تقييم النكاح وتلك المواضعة لا تنافي مع النكاح اذ غاية ما فيها
شروط فاسد يجعل بالمهر والنكاح لا يفسد بالشروط الفاسد بل لا يضره عدم قيمة البهر فامكن الجمع بينهما العمل
بالاول اذ صحت النكاح والعمل بالاخرى اذ وجود اقل المهر هو الالف فانه قياسي الصاحبين

ولو ذكر في النكاح الدنانير وغيرها الدراهم يجب مهر المثل لان النكاح يصح
بغير تسمية بخلاف البيع ولو هن لا باصل النكاح فالهزل باطل والعقد
لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر لقوله
عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين

حيث قال البيهقي على النكاح لان البيع يفسد بالشرط الفاسد فلا يمكن الجمع بين المواضعتين فيه كما امر
تقريره منا وسكتنا في التقاعلى انه لم يحضرها شيء او اختلفا في البناء والاعراض فالمعتبر هو المسمى فيجب

الفان كمال البيع وهو رواية عن ابي يوسف ولو ذكر اى الزوج والزوجة او وليها في النكاح الدنانير وغيرها
الدراهم يجب مهر المثل هذا نظير الهزل في جنس لبدل وهذا ايضا على اربعة اوجه والنكاح في كل
الوجه صحيح بالاتفاق وانما الكلام في وجوب المسمى الوجه الاول هو ان التقاعلى الاعراض عن الهزل
فالمراد بالمسمى وهو ما نتحدثا رطل بطلان المواضع بالاعراض والوجه الثاني هو ان التقاعلى البناء فمهر المثل
بالاتفاق لان المسمى لا يصح مهر القصد هما الهزل به والمال لا يثبت بالهزل وكذا الدراهم التي تواضعا

عليها لانها لم يذكرها في العقد وبدون الذكر فيصير مهر انصارا كانه تزوجها على غير المهر ولكن لا يفسد
النكاح لان النكاح يصح بغير تسمية فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث لا يصح بغير تسمية الثمن فاذا اخل البيهقي
عن الثمن فسد فلا يمكن الجمع بين المواضعتين في الهزل بجنس الثمن وفي الجدل باصل البيع كما امر تقريره وهذا

الوجه بيننا المسمى في الكتاب والوجه الثالث هو السكوت والوجه الرابع هو التحالف ففي هذين الوجهين يجب مهر
المثل اتفاقا في رواية عن ابي حنيفة وهو رواية محمد لان المهر تابع لموجب العمل بالهزل كيلا يصير المهر مقصودا

بالصحة اذ لا حاجة لان تقا النكاح الى صحته لما فرغ من الهزل في قدر البدل وحينئذ شرع في الهزل باصله
فقال لو هن لا باصل النكاح بان يقول لها اني انكحت بمحضور الخلق وليس بيننا نكاح او قال وليها اني انكحت

فلانته وليس بيننا نكاح فالهزل باطل والعقد لازم سواء اتفعا على البناء او الاعراض او عدم حضور شيء
منهما واختلفا فيه ولما فرغ من القسم الاول شرع في القسم الثاني وهو المال فيه اصلا فقال وكذلك

اى مثل النكاح في بطلان الهزل باصله ولزوم العقد الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر لقوله عليه السلام ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق واليمين هذا الحد يث

لعمري جد في كتب الحديث وانما روى الترمذي والبداء والدارقطني واحمد عن ابي هريرة وقال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث جد هن جد وهن لهن جد النكاح والطلاق والرجعة
وحسنه الترمذي واخرج عبد الرزاق عن علي وعمر موقوفهما قال لا تملك لا لعب فيهن النكاح

ولان الهازل مختار للسبب راض به دون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتل
الرح والتراخي الا ترى انه لا يحتل خيار الشرط واما ما يكون المال فيه مقصودا
مثل الخلع والطلاق على مال والصلى عن دم العمد

٣٢٣

والطلاق والعاقب وفي رواية فيها اربع وزاد النذر واما اليمين والعفو عن القصاص فثبوتهما بالدلالة
لا بالقياس وصورة المواضعة فيه ان يواضعا على ان يتكفها او يطلتها ويعفو عن القصاص او يعقب العمد
بمحضور الناس وليس في الواقع كذلك والمراد باليمين التعليق وصورة المواضعة فيه ان يواضعه مع امراته
او عبده بان يعلق طلاقها او عقبة بشئ على وجه الهزل ولا يكون ذلك في الواقع وليس المراد باليمين بالله
تعالى لان المواضعة لا يتصور فيها كذا اقل في تلك الصورة في كل حال من الاحوال الاربعة بطل الهزل
ويلزم العقد والدليل النقل على هذا ما مر من الحديث واما العقلي فيمنه المصر بقوله ولان الهازل في تلك
العقود مختار للسبب راض به أى بالسبب دون حكمه كما مر وحكم هذه الاسباب لا يحتل الرد والتراخي و
الحاصل ان الهزل لا يمنع انعقاد السبب فاذا وجد السبب وجد حكمه بلا تراخي وبغير احتمال الهزلة فثبت
ان هذه الاسباب لا ينفصل عن احكام فلا تؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط لان الهزل خيار الشرط
لا يمنع انعقاد السبب اليه اشار بقوله الا ترى انه اى كل واحد من تلك الاسباب لا يحتل خيار الشرط

حتى اذا اطلق امراته وقال لى الخيار الى ثلثة ايام يقع الطلاق بمجرد قوله طلاقك لان خيار الشرط لا يمنع
انعقاد السبب وهو قوله طلاقك فاذا وجد السبب وجد الحكم وهو الطلاق البتة بغير تراخي وهذا
بخلاف البيع حيث ينفصل حكمه عند بشرط الخيار فان قيل قولكم ان هذه الاسباب لا ينفصل عنها حكمها
ممنوع لانه اذا قل انت طالق عند الايقع الطلاق قبل مجئ الغد وهل هذا الا ترى الحكم عن السبب
قلت مرادنا بالاسباب العلل وقوله انت طالق عند الغد ليس بعلته في الحال وانما يصير علة عند وجودها
اضيف اليه من الغد فاذا جاء الغد وصار علة لا يقبل حكمه التراخي بل هو سبب مفض ومما فرغ
عن القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما كان المال فيه مقصودا اقل واما ما يكون المال فيه
مقصودا واما صار المال في هذا القسم مقصودا لان المال لا يجب بغير النكاح فلو شرط المال فعلم انه
مقصود فيه مثل الخلع والطلاق على مال والصلى عن دم العمد وصورة الهزل ان المرأة طلبت
طلاقها على مال بطريق الهزل او ذكر طلاق امرته على مال بطريق الهزل او صالحم عن دم العمد بطريق
الهزل الهزل في هذا القسم اما ان يقع باصله او في مقدار البذل او في جنسه وكل واحد من الوجوه الثلاثة
على اربعة اقسام مذكورة بان اتفاقا على البناء او على الاعراض ومكانا واختلافا فالحكم عند هاهنا في هذا القسم

٣٢٤

فقد ذكر في كتابه لا كراهه في الخلع ان الطلاق واقع والمال لازم هذا عند
ابن يوسف ومحمد لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما وسواء هل لا ياصله
او بقدر البذل او بحسب ما يجب المسمى عندهما وصار الذي لا يحتمل الفسخ تبعا

ان الهزل باطل في جميع الوجوه لا اثر له والتصرف لازم وجميع المسمى في العقد واجب في الصور كلها وعند
ابن حنيفة الهزل يؤثر في الجيلة فواجب توقف التصرف الى اسقاط الهزل ومع لزوم المال في الحال في
بعض الصور والاختلاف شار بقوله فقد ذكر في كتابه لا كراهه من المبسوط في الخلع ان الطلاق واقع
والمال لازم هذا عند ابن يوسف ومحمد لان ذلك انهم اتفقوا على ان الهزل بمنزلة شرط الخيار ثم اختلفوا
في ان الخلع هل يحتمل شرط الخيار في جانب المرأة ام لا حتى ان اختلفت المرأة بالف على انها الخيار ثلثة
ايام وقيل الرجل فعند ابن حنيفة «لها الخيار فان ردت في الثلث بطل الخلع والالا خيار لها واليه اشار
بقوله لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لان تصرف معين من جانب الزوج كانه قال ان قبلت
المال المسمى فالتبطلان ولهذا لا يملك الرجوع قبل قبولها وقبولها شرط للعين واذا كان كذلك لا يحتمل
خيار الشرط كاشا الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل لانه بمنزلة خيار الشرط فالهزل باطل لا اثر
له في هذا القسم مطلقا وسواء هل لا ياصله اي باصل العقد او بقدر البذل او بحسبه وسواء اتفقا على
البذل او على الاعراض او سكتا واختلفا يجب المسمى عندهما في جميع الوجوه المذكورة لبطلان الهزل وصار
البذل المسمى كالذي اي مثل التصرف الذي لا يحتمل الفسخ تبعا كانه ردع لم يدخل مقدرا تقريره اناسلما ان
الهزل لا يؤثر باصل الخلع لكن ينبغي ان يؤثر في البذل لانه مال والهزل يؤثر في المال تقرير الدفع ان
الهزل انما يؤثر في المال اذا كان مقصودا والمال هنا ثبت تبعا في ضمن الخلع فاذا لم يؤثر في الخلع الذي
هو متضمن قلنا انما هو في ضمنه كالكالاة الثابتة في ضمن عقدا لزم يلزم بلزومه فان قيل كيف قلتم ان المال
هنا تابع وقد قلتم سابقا ان المال في هذا القسم مقصود وان سلم فلا نسلم ان الهزل لا يؤثر فيه
كما لا يؤثر في اصله الا ترى ان المال تابع في النكاح وقد اثر فيه الهزل حتى كان المهر الفاء فيما هن لا
بقدر البذل دون الالفين كما مر قلنا ان مرادنا بكونه مقصودا فيما سبق باعتبار العقد ولكنه تابع
في السكوت للطلاق والعناق لانه شرط والشروط اتباع فلذا لا يجب بدون الذكر فاذا كان تابعا
للطلاق فيكون حكمه حكمه فلا يؤثر فيه الهزل وكونه مقصودا من جهة لا ينافي كونه تابعا من جهة اخرى
لا خلاف المجتهدين فلا منافاة وكلامنا في التابع باعتبار الثبوت والمال في النكاح ليس بتابع في الثبوت
اذا هو ثبت بدون الذكر ايضا وانما هو تابع بالنظر الى العاقدين لان قصد هما الحل

وأما عند أبي حنيفة فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال لأنه منزلة خيار الشرط وقد نص عن أبي حنيفة في خيار الشرط من جانبها أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فذلك هنالك غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائره ثم إنه يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء

دون المال فإذا لم يكن تابعا في الثبوت فهو أثر فيه الهزل كما أن سائر الأموال وأما المال في الخلع فهو تابع في الثبوت حيث لا يثبت بدون الشرط فلا يؤثر فيه الهزل فافترقا وأما عند أبي حنيفة فإن الطلاق يتوقف على اختيارها بكل حال سواء من لا بأصله أو بقدر البذل أو بجسده فيتوقف ثبوت الطلاق على اختيار المرأة لأنه أي الهزل بمنزلة خيار الشرط كما مر وقد نص عن أبي حنيفة في جامع الصغير في خيار الشرط من جانبها أن رجلا لو قال لامرأته أنت طالق ثلاثا على الف درهم على أنك بالخيار إلى ثلثة أيام أن الطلاق لا يقع ولا يجب المال إلا أن تشاء المرأة أي بان اختارت المرأة الطلاق في ثلثة أيام أو لم تدر حتى مضت المدة فيقع الطلاق ويجب المال فذلك هناء أي مكان وقوع الطلاق ودوجب المال يتوقف على اختيار المرأة في خيار الشرط كذلك في صورة الهزل لأن الهزل بمنزلة خيار الشرط ولما كان يتوهم أن الخيار من جانبها في الخلع إنما صح عند أبي حنيفة لكونه في معنى البيم لأن ثبوتها من جانبها باعتبار معنى المعاوضة وخيار الشرط في البيم مقدار الثلاث فكان ينبغي أن يكون في الخلع كذلك دفعه بقوله لكنه أي خيار الشرط في الخلع غير مقدر بالثلاث لأن الشرط في الخلع على وفاق القياس لأنه من قبيل الإسقاط فإنه طلاق يجوز تعليقه بالشرط مطلقا من غير تقيده بمدة فعلى هذا أنها الخيار فوق الثلاث بخلاف البيم فلن خيار الشرط فيه على خلافه لقياس لأنه من قبيل الأثاث فاقصر على مورد النص وهو ثلثة أيام وكذلك هذا في نظائره أي كما يثبت الحكم والاختلاف في الهزل بالخلع كذلك في نظائره من الهزل بالطلاق على مال والصلم عن دم العمد يعني الكل سواء في حكم والاختلاف ثم إننا إنما يجب العمل بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل إذا اتفقا على البناء على المواضعة سواء كان الهزل باصل العقد أو بقدر البذل أو بجسده واتفقا على البناء على المواضعة فعندهما كما يبطل الهزل ويلزم المال في جميع الوجوه كذلك يبطل الهزل ويلزم المال في تلك الصور أيضا لا يتوقف على اختيارها بناء على أصلها وعند أبي حنيفة يتوقف وقوع الطلاق في هذه الصور الثلاث على اختيار المرأة الطلاق بالمسمى على ضرب من الجذ واسقاط الهزل بناء على أصله وأما

لأنه من جنس ما يبطل بخيار الشرط وكذلك إبراء الغريم وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً لا يجب أن يحكم بإيمانه كالمكروه لأنه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي وأما السفه

بأن
الرد
بأن

أي طلب المراجعة والاشهاد كان تسليمه باطلاً وكان شفعة باقية لأنه أي تسليم الشفعة من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلمها بعد الطلبين بشرط الخيار له ثلاثة أيام بطل تسليمه وبقي شفعتها لأنه يتوقف على الرضاء بالحكم وخيار الشرط يمنع الرضاء فيبطل التسليم بعدم الرضاء والهزل بمنزلة خيار الشرط في منع الرضاء فيبطل بالهزل أيضاً لعدم الرضاء وهذا إذا سلم هازلاً بعد طلب المراجعة ولا شهراً أما لو سلم هازلاً قبل طلب المراجعة فيبطل الشفعة لأن التسليم هازلاً بمنزلة السكوت عن طلب الشفعة على الفور وهي تبطل بالسكوت وكذلك إبراء الغريم بطريق الهزل يبطل الهزل حتى لو أبرأه غريباً بطريق الهزل يبقى الدين على حاله لأن في الإبراء معنى التملك والتقليك يرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط ولما فرغ من القسم الثاني شرع في القسم الثالث وهو ما يتعلق بالاعتقاد فقال وأما الكافر إذا تكلم بكلمة الإسلام وتبرأ عن دينه هازلاً لا يجب أن يحكم بإيمانه في أحكام الدنيا لوجود الإقرار الذي هو الركن الأصلي فيها لإطلاع العباد عليه كالمكروه على الإسلام إذا سلم فإنه يحكم بإسلامه بوجود هذا الركن منه مع أنه غير راض بالتكلم بكلمة الإسلام فالهازل أولى بذلك لأنه راض بالتكلم بها وإن لم يكن راضياً يحكمها لأنه أي الأيمان بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم الرد والتراخي لأن الإسلام لا يمكن رده بوجه كما أن البسم يمكن رده بخيار العيب أو الروية وكذا الأيتراخي حكمه عند بل يتوقف حكمه عليه في الحال فكان كالطلاق والعناق في عدم تأثير الهزل فيه ولما عرض للمصنف أحكام الرد فعلقنا أن تذكرها وهي أن إذا تكلم بكلمة الكفر هازلاً غير مقصد معناها أصير مرتداً بنفس الهزل لأننا بشرها باختيارها لا بما هزل به وهو قوله لأنه غير مقصد لذلك فالحاصل أنه يصير كافرًا بالتكلم بكلمة الكفر هازلاً بالإجماع والنص وهو قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم حكم كفرهم بذلك الاستهزاء ولما فرغ من بحث الهزل شرع في بحث السفه فقال وأما السفه فهو في اللغة الخفة وفي الشرع تبذير المال على خلاف مقتضى العقل والشرع وقيل أنه خفة تعثر الإنسان فتقله على العمل بخلاف مرجع الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة فالسفيه يعمل باختياره على خلاف مقتضى العقل والشرع مع بقاء العقل فيكون السفه من العوارض المكتسبة ولا يكون سماوياً والمعنى الأخير وإن كان مناسباً للمعنى اللغوي ولكنه يشمل

بأن
الرد
بأن

فلا يخل بالإلهية ولا يمنع شيئا من أحكام الشرع ولا يوجب الحرج أصلا عند
إبي حنيفة وكان عند غيره فيما لا يبطل الهزل لأنه مكابرة العقل بغلبة الهوى
فلم يكن سببا للنظر ومنع للمال عن السفيه المبذرف في أول البلوغ ثبت بالنص
أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى فلا يحتمل المقابلة وأما الخطأ

ارتكابا للمحرمات كالزنا والشرب الخمر وهوان كان سفها ولكن تنفيذ موهوت في هذا المقام والمعنى الأول
يناسب المقام وإن لم يناسب المعنى اللغوي فلا يخل بالإلهية مطلقا الإلهية الخطاب ولا إلهية الوجوب لوجوه
العقل ولا يمنع شيئا من أحكام الشرع من الوجوب له وعليه فيكون مطابعا بالأحكام كلها ولا يوجب الحرج أصلا
عند أبي حنيفة سواء كان في تصرف لا يبطل الهزل كالعقار والناكح أو في تصرف يبطل الهزل كالبيع و
الأجارة لأنه حرم ما يطلب بالتكاليف فله التصرف في ما لم يطل الرشيد والجاهل مع الحرية وإلهية الخطاب ولكن
لا يوجب الحرج عند غيره أي عند أبي يوسف وعمر بن الخطاب فيما لا يبطل الهزل وأما في ما يبطل الهزل فحرج عليه نظر
له لقوله تعالى فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليمل وليه بالعدل
نص على إثبات الولاية على السفيه ولا بعد تبذير ما لم يمتنع ليعتقد أن بيت المال فيكون كالأعلى على السليين
لأنه أي السفه مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر هذا دليل على أن السفه لا يصلح أن يكون
سببا للحرج عليه نظر إليه وحاصله أن السفه ليس أمرا مائلا ولا يجوزون والتمت حتى يرحم عليه وينظر له
بل هو معصية لمكابرة العقل واتباع الهوى مع العلم بقبحه ونسأد عاقبته فلا يصلح سببا للنظر فلا يحجج
عليه نظر الموضع للمال عن السفيه المبذرف في أول البلوغ ثبت بالنص أما عقوبة عليه أو غير معقول المعنى

فلا يحتمل المقابلة دفع لما يرد على أبي حنيفة وهو أنه يقول بمنع المال عن السفيه أول بلوغه خمسة
وعشرين سنة إذا كان مبذرا نظر إليه ليحفظ ماله عن التلف فهذا القول يدل على أن السفه سبب
للنظر له فإذا صار سببا للنظر بمنع ماله صار سببا للحرج عليه في تصرفاته أيضا لأن المنع والحجج في حفظ
ماله سواء في قياس الحرج على المنع تقرير الجواب أن من شروط القياس كون المقيس عليه معقول المعنى
وكونه غير عقرية وذلك الشرط منتف عن ههنا لأن المقيس عليه وهو المنع الذي ثبت بالنص وهو قوله
ولا توقوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما الآية أما غير معقول المعنى لأن منعه المال عن
ماله مع كمال عقله وتمييزه أما غير معقول والمعقوبة باعتبار أن التبذير معصية مكابرة للعقل و
اتباع للهوى فمنع المال عنه جزاء لها فلا يقاس عليه غيره لا تنقأ شرط القياس على الوجهين وأما الخطأ
وهو ضد الصواب بأن يفعل فعلا من غير أن يقصد قصدنا ما كما إذا رمى إلى صيد فاصاب

له معنى أموالكم
أموالهم وأما
أصناف المال
الأولياء لأجل
القيام بتدبيره
ويرى على هذا
المعنى قوله فيما
بعد فادخلوا
بهم أموالهم
١٧

سببا
للنظر

فهو نوع جعل عذرا صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد و
شبهة في العقوبة حتى قيل ان الخاطئ لا يائمه ولا يؤخذ به ولا قصاص
لا ينفك عن ضرب تقصير يصلم سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة و
صحة طلاقه عندنا

انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصده غير تام كن ان التزويج فهو نوع جعل عذرا
صالحا لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد اي ان جاز المواخذة على الخطاء عقلا باعتبار
التقصير ولكنه جعل عذرا في سقوط حق الله تعالى بشرط ان يقع الخطاء بعد الاجتهاد حتى لو خطأ في
جمعة القبلة بعد ما اجتمع جازت صلوة ولا يائمه بترك جمعة القبلة وقوله لسقوط حق الله تعالى احترام
عن حقوق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو رمى الى شاة غيره على ظن انما يصيبها واكل مال غيره
على ظن انه مال ليحيى الصنان ف اختلف في انه هل يجوز للمواخذة بالخطاء عقلا فقالت المعتزلة
لا يجوز لان المواخذة بغير الحيانية خلاف مقتضى الحكمة واجابية بغير التقصد ولا قصد في الخطاء وعندنا
جائز عقلا لان ارشاد عباده بطلب عدم المواخذة عليه بقوله رينا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا
فلو لم يجر المواخذة عليه لكان ذلك طالبا لعدم ما لا يجوز وقوعه وهو تحصيل الحاصل ولكن المواخذة
مع جوازها سقطت بدعاء النبي عليه السلام رينا لا تؤخذنا ان نسينا او اخطانا وهو مستجاب
ولذا اصر عندنا في حق الله تعالى وشبهته في العقوبة عطف على قوله عندنا في جعل الخطاء شبهة في
درء العقوبات حتى قيل ان الخاطئ لا يائمه حتى لو زنى خطاء وان ردت اليه غير امراته فوطئها على ظن
انها امراته وكن الوقتل خطأ لا يائمه اثم العمد ولا يؤخذ به في الاول ولا قصاص في الثاني والاصل فيه
قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به سواء كان يتوهم انه على هذا ينبغي ان لا يجب عليه الكفارة لما فيها
معنى العقوبة ودفع بقوله لكن لا ينفك عن ضرب تقصير وهو ترك الاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه بالتثبت
يصلم سببا للجزاء القاصر وهو اي الجزاء القاصر للكفارة لانها من وجبة حيث لا يلزم على الكفار ومن وجبة
عقوبة حيث يجب جزاء لفعله والجزاء القاصر مناسب لتقصير غير علة لقصاص الحد اذ هما جزءان
كاملان وعقوبتان تامتان فلا يبيحان على الخاطئ المعدور وصحة طلاقه عندنا حتى لو اراد ان يقول لامرأته
استغفرني على لسانه انت طالق وقم عليها الطلاق لان التقصد امر باطن لا يمكن الاطلاع عليه فيتعلى الحكم
بالسبب الظاهر الدال عليه واهلية التقصد الثابتة بالعقل والبلوغ نفيا للمرجع كما في السفر مع
المشقة وهذا السبب متحقق فيمن يدين الخطاء وعندنا الشافعي لا يقع اذ الطلاق يقع بالكلام

و يجب ان يعتقد بعبء كبيع المكره واما السفر فهو من اسباب التخفيف
يؤثر في قصر ذوات الاربع وفي تأخير الصوم لكنه لما كان من الامور المختارة
ولم يكن موجبا ضرورة لازمة

وهو انما يصح اذا صدر عن قصد الخطي غير قاصد فلا يعتد به مثل كلام المجنون والنائم ويجب ان
يعتقد بعبء كبيع المكره حتى اذا جرى على لسان البيم خطاه بان اراد ان يقول الحمد لله مجرى على لسانه بعت
هذه البكبة او قال الاخر قبلت يعتقد ببيع فاسد البيم المكره لما انفك عنه فلان السبب صدر عن اهله
ولما افاده فلفوات الرضاء ولم يكن في هذه المسئلة رواية عن اصحابنا قال المصنف ليدل
انما ثبتها قياسا على المكره واما السفر فهو في اللغة قطع مسافة وفي الشرع هو الخروج المديد عن
موضع الإقامة على قصد السيرة وادناه ثلثة ايام وليا اليها سيرا لا بركب وشي الاقدام وهو لا ينال في
الاهلية لبقاء العقل والقدرة ولكنه من اسباب التخفيف كما قال المصنف فهو من اسباب التخفيف في
الاحكام لكونه من اسباب الشقة سواء كانت محقة او مقدرة يؤثر السفر في قصر ذوات الاربع
اي يسقط السفر النصف الاخير من ذوات الاربع كالظهر والعصر العشاء حتى لم يبق الاكمال
مشروعا اصلا عندنا وقال الشافعي فرضية الاربع والقصر رخصة اعتبارا بالصوم فمن صلى اربعا
عمل بالزيمة ومن قصر اختار الرخصة ولما روى الشيخان عن عائشة قالت فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت صلوة السفر وزيد في الحضر فعلم ان فرض السفر ركعتين ولذا واظف عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم كما روى البخاري عن ابن عمر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
في السفر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت ابا بكر فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله وسمعت عمر
فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وسمعت عثمان فلم يزد على ركعتين حتى قبضه الله تعالى وقد قال
الله تعالى لكم في رسول الله اسوة حسنة انتهى ويؤثر السفر في تأخير الصوم الى عدة من ايام اخرا في اسقاط
بقي فرضا حتى هم اذ في السفر بخلاف شطر الصلوة ولما كان يرد ان السفر لما كان من اسباب
التخفيف صار المسافر كالمرضى فعلى هذا الواجب المسافر صائما واصبح المقيم صائما ثم سافر كان ينبغي
ان يجوز له الاطفار ولا يلزم الكفارة على المقيم الذي افطر ثم سافر كالمرضى اجاب بقوله لكنه اي السفر لما
كان من الامور المختارة اي من الامور التي وجودها باختيار الفاعل ومن هنا ظهر الفرق بين السفر والمرضى لان
المرضى ليس وجوده باختيار المريض بل هو امر ساو ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعفى بعد ما تحقق السفر
لا يوجب ضرورة تدعو الى الاطفار بحيث لا يمكن دفعها اذ المسافر يقدر على الصوم من غير ان

م
ن
ن

قيل انه اذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر بخلاف
المرضى ولو افطر كان قيام السفر المبيح شبهة في ايجاب الكفارة ولو افطر ثم سافر
لا يسقط عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا واما الاكراه فنوعان كامل يفسد
الاختيار ويوجب الاجزاء وقاصر يعدم الرضاء ولا يوجب الاجزاء والا كراه
بجملة لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال لان المكروه مستل

الصورة الاولى
ان يصرف
يطرد

لحقه افة في بدنه قيل جواب لما انشاذا اصبح صائماً وهو مسافر او مقيم فسا فر لا يباح له الفطر لانه
قد تقرر الوجوب عليه بالشروع ولا ضرورة لتدعوى الانططار بخلاف المريض اذا تخلف للصوم ثم اراد
ان يفطر حل له ذلك وكذا اذا مرض بعد ما اصبح صائماً حل له ذلك لان المرض امر سماوي
لا اختيار للعبد فيه ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين كان قيام السفر المبيح شبهة في
ايجاب الكفارة فلا تجب الكفارة عليها لانها انما تجب بالنظر عن صوم واجب من غير اقتران
الشبهة ولو افطر المقيم في موضع الإقامة ثم سافر لا يسقط عنه الكفارة لعدم السفر المبيح الذي
كان شبهة في ايجاب الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر في حالة الصحة حيث تسقط عنه
الكفارة لما قلنا من ان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه فكانه افطر في حال المرض لما
فرغ من القسم الاول من العواض المكتسبة شرع في القسم الثاني وهو ما يقع عليه من غيره

انما ان يصوم
تتم ثم يافر
م يفطر للكفارة
لي اتم الصوم
ثم قبل الكفارة
في الصورة الثانية
وي ان يصوم
المقيم ثم يفطر
قبل ان يافر

فقال واما الاكراه وهو ان يجبر القادر غيره على امر لا يريد له ولا الخوف منه بالوعيد على
ايقاع ما يوعده فنوعان النوع الاول اكراه كامل يفسد الاختيار ويعدم الرضاء ويوجب الاجزاء
اي يضطر المكروه الى ان يفعل ما امر به بما يخاف على نفسه وعضو من اعضائه بان يقول
المكروه افعل هذا والا لقتلك والا قطع يديك فيمنعك يفسد اختياره وينعده رضاء البتة
والنوع الثاني اكراه قاصر يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار ولا يوجب الاجزاء وهو الاكراه بضرب
لا يخاف على نفسه التلف او بقاء او يحبس مدة مد يد في هذا النوع يبقى الاختيار ولا يمكن
لا يرضى بما يفعل وبقي قسم ثالث وهو ما لا يعدم الرضاء ولا يفسد الاختيار بان يجبر بحبس ابيه
او ابنته او زوجته او نحوه ففي هذا القسم الرضاء والاختيار كلاهما باق والا كراه بجملة لا ينافي
جميع الاقسام المذكورة لا ينافي اهلية ولا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء ولا يوجب وضع
الخطاب اي سقوطه عن المكروه بحال سواء كان الاكراه ملجأ او الوجود الذمة والعقل
الذي عليه مدار الخطاب او لان المكروه بالغتم مستل في حالة الاكراه كما انه مستل

عنه التمس
بالنوع بند و
المسبب ان يرضى
وقيل القيد
اي مرضي الرسل
لا مشر تعالى

في الميتة والخمر والخنزير وورخص في أجزاء كلمة الكفر وافتساد الصلوة والصوم
واتلافه مال الغير والحجانية على الاحرام وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه
الكامل وانما فارق فعلها فاعله في الرخصة لان نسبة الولد لا تنقطع عنها
فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا اوجب الاكراه

الكامل وهو الملقى في الميتة والخمر والخنزير لا تنفع حرمة هذه الاشياء عند الاكراه الكامل لانهم ثبتت
بالنص الا عند الاختيار لقوله تعالى قد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فان استثناء حالة الاضطرار
عن الاحوال المحرمه يوجب الاباحة فصارت تلك الاشياء في حقهما احرام فمن امتنع عن اكلها عند
الاضطرار بالاكراه فضيع دم من غيرا قامت لمحق الله تعالى فكان اثما ان كان عالما بسقوط الحرمة
كما لو امتنع عن اكل لحم الشاة وشرب الماء في تلك الحالة وان لم يكن عالما كان معذورا الخفاء دليل
الحكمة عنده وانما قيد بالكمال لان حرمة تلك الاشياء لا تسقط بالاكراه القاصر ومع هذا ان
شرب الخمر لا يوجب استثناء لان الاكراه القاصر يصير شبهة في الحرام وهذا امثال للفرس فان الاقدام على
تلك الاشياء يصير فرضا بعد الاكراه الكامل كقولها باحان تلك الحالة ولا حاجة الى مثال الاباحة كسا
قلت وورخص المكروه في اجزاء كلمة الكفر على اللسان مع بقاء التصديق في القلب وافتساد الصلوة والصوم
اي رخص له في افتساد الصلوة والصوم حالة الاكراه حين كونه مقيما صحيحا واتلافه مال الغير
اي رخص في اتلاف مال الغير اذا قيل لما تلغ هذا المال والانتقال والحجانية على الاحرام اي
رخص له بالحجانية على احرامه بقتل الصيد ولبس الخيط بسبب الاكراه الكامل وتمكين المرأة من الزنا اي
رخص للمرأة ان تمكن الرجل بالزنا في الاكراه الكامل متعلق بالكل هذا امثال الرخصة وانما صارت
تلك الاشياء من رخصة فيها عند الاكراه الكامل لاسباب احالان حرمة تلك الاشياء باقية على حالها وانما
رخص للمكروه في الاكراه الكامل دفعا للحرج ولهذا الوصبر المكروه حتى يقتل كان شريدا وما جرد ان شاء
الله تعالى بخلاف المباح حيث لا يبقى المحرمه فيها ولا يوجر المكروه في انتفاء عنه بل ياتهم كما مر وما كان
يتوهم ان المرأة كما ترخص في الاكراه الكامل يجب ان يرخص للرجل ايضا في الاكراه الكامل دفعه بقوله في
انما فارق فعلها اي فعل المرأة فعلمنا اي فعل الرجل في الرخصة حيث رخص لها التمكين من الزنا ولا يرخص
للرجل الزنا بالاكراه لان نسبة الولد لا تنقطع عنها بحال فلم يكن تمكين المرأة رجلا بالزنا في معنى القتل
اي قتل الولد الذي هو المانع من الترخيص في جانب الرجل بخلاف الرجل حيث ينقطع عنه نسبة
الولد كما مر ولهذا الى اجل ان الاكراه الكامل اوجب الرخصة في جانبها دون جانبها اوجب الاكراه

سأله وانما قيدنا
بكونه مقيما صحيحا
لان لو كان سافرا
او مرضيا واتبع
عن الاطباء كان
اثما مضاعفا
لما فاقته لان الغلر
كان مباحا في
الفساد المرضي
تعالى من كان
مكروها او على
سوء فقه من يام
اخر فلا يكون هذا
الفتن واضلا في
اشد الرخصة بل
من اشدة المباح
لا منه

عنه وهما ان
لاباحة واعتد في
الفرس او الرخصة
من شرطه تعالى

القاصر شبهة في دهر المحذور عن الرجل فثبت بهذه الجملة ان الاكراه لا يصح لابطال شيء من الاقوال والافعال جملة الابد ليل غيره على مثال فعل الطائغ وانما يظهر اثر الاكراه اذا انكامل في تبدل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضاء فيفسد بالاكراه ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة

القاصر وهو الاكراه بالقيء او بالضرب شبهة في دهر المحذور عن الرجل والحاصل ان الاكراه الكامل لما اوجب الرخصة في جانب المرأة اوجب الاكراه القاصر شبهة في دفع البدن عنها حتى اذا كرهت على الزنا بالقيء فنكت الرجل بالزنا لا يجب عليها المحذور لما لم يوجب الاكراه الكامل في حق الرخصة لم يوجب الاكراه الناقص شبهة في دهر المحذور حتى اذا كره على الزنا بالضرب او بالقيء فزنى يجب عليه المحذور اما الاكراه الكامل فيوجب شبهة في دهر المحذور استقصا كما هو قول الرخصة اخرا وهو قوله فلا يجب عليه المحذور وكان القياس ان لا يسقط عنه المحذور كما هو قول ابن حنيفة واذا هو قول زفر فثبت بهذه الجملة

اي بما قلنا من ان الاكراه لا ينافي الاهلية ولا يسقط الخطاب حتى تثبت الاحكام المذكورة ان الاكراه لا يصح لابطال شيء من الاقوال كالطلاق والعقاق والانفال جملة كالقتل واطلاق المال الابد ليل غيره على مثال فعل الطائغ وهو ضد المكروه والحاصل كما ان فعل الطائغ وقوله لا يبطل بل يعتبر لا اذا الحق دليل معيّن لا يعتبر كما اذا قال لا مل تامات طان يقيم الطلاق بعد التكلم الا اذا الحقه مغير من استثناء او تعليق ثم لا يقيم وكذا اذا شرب الخمر وزنى يعتبر ذلك ويقع عليه المحذور الا اذا الحقه مانع ومغير كتحقق تلذذ الافعال في دار الحرب او تمكن الشبهة فيها ثم لا يعتبر فكذا جميع افعال المكروه واقواله تعتبر وتعم لصدرها عن عقل ولأهلية خطاب الا عند وجوب المغير ثم لا تعم ولا تعتبر وكذا كان يرد ان الاكراه لما لم يصح لابطال

شيء من الاقوال والافعال ففي اي موضع يظهر اثره دفعه بقوله وانما يظهر اثر الاكراه في الامرين اذا انكامل الاكراه بان يكون ملحظا يظهر اثره في تبدل النسبة حتى يكون الفعل منسوبا الى المكروه بالكسر بعد ما كان منسوبا الى المكروه بالغيم بشرط عدم المانع عن التبدل وكون ذلك الفعل صاغا للقيء بل هذا الاول الامرين ويظهر اثره اذا قصر في امرين لم يمكن ملحظا في تفويت الرضاء لا في تفويت الاختيار حتى ان من كرهه بالقيء او بالضرب يبقى اختياره ولكن يفسد رضاءه وهذا اخر الامرين الذين يظهر فيها اثر الاكراه لم تفرع على تفويت الرضاء فقال فيفسد بالاكراه سواء كان كاملا او قاصرا ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء مثل البيع والاجارة فينقض تلك التصرفات فاسدا اما الانقضاء فلصدها من اهلها في محلها وما الفسد فلغوات الرضاء الذي هو شرط النفاذ حتى لو اجاز للمكروه بعد زوال الاكراه يعم لزوال المفسد

ولا يصح الاقرار بركها لان صحته تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالته على عدمه
واذا اتصل الاكراه بقول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب
لان الاكراه يعدم الرضاء بالسبب والحكم جميعاً والمال ينعدم عند عدم الرضاء
فكان المال لم يوجد فوقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف
الهرزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب

واما التصرفات التي لا تتوقف على الرضاء كالطلاق والعناق فنفتن من المكره كما فتن من الطائم
واما قلنا سواء كان الاكراه كاملاً او قاصراً لان في نفوت الرضاء كلاهما سواء ولا يصح الاقرار بركها
اي سواء كانت بالاكراه الملبى او بالقاصر وسواء كانت بما يحتمل الضيم او بما لا يحتمله لان صحته تعتمد
على قيام المخبر به وقد قامت دلالته على عدمه اي عدم المخبر به في انما الحكم بان نعم الضيم عن نفسه لا يوجد
المخبر به فلم يرتج جانب صدق قبل يترجح كذب فلم يثبت حكمه واذا اتصل الاكراه سواء كان
كاملاً او قاصراً عطف على قوله ولا يصح بقول المال في الخلع بان اكراه المرأة على قبول المال في
الخلع تقبيلت ذلك وقد دخل بها الزوج فان الطلاق يقع والمال لا يجب عليها لان الاكراه يعدم
الرضاء بالسبب وهو عقد الخلع هنا بالحكم جميعاً وهو وجوب المال ففي هذه الصورة يقع الطلاق
لان لم يتوقف الاعلى القبول وقد وجد وعدم الرضاء بالعد لا يحل في وقوعه ثم يحل وجوب المال قلنا
لا يجب عليها المال والياشار بقوله والمال اي وجوب المال ينعدم عند عدم الرضاء لان الرضاء
شرط له وفوات الشرط يوجب فوات المشروط فكان المال لم يوجد اي لم يذكر وقوع الطلاق بغير مال
كطلاق الصغيرة على مال فانه اذا اطلق الصغيرة زوجها على مال يتوقف طلائها على قبولها فاذا قبلت
يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزم عليها المال لبطان التزامها فكلها ما لم تكن يرد ان الاكراه اذا
كان ملحقاً بالهرزل في الطلاق وجب ان لا يفصل المال عن الطلاق فيما اكراهت على الخلع كما لا يفصل
في الهرزل بالخلع بالاتفاق لان عند اي حقيقه اذا ملتزم المرأة المال في الهرزل بالخلع ولا تقبله لا يقع
الطلاق ولا يلزم المال وعندهما يقع الطلاق ويلزم المال من غير توقف على الرضاء والمال ان في الخلع
بالاكراه انفصل المال عن الطلاق حيث وقع الطلاق بغير مال اشار الى دفعه بالفرق بين الخلع بالهرزل و
الخلع بالاكراه حيث قال بخلاف الهرزل لانه يمنع الرضاء بالحكم دون السبب لان المازل انما يتكلم باختياره
بغير اكراه عليه فالسبب مرض منه وحاصل الفرق ان الهرزل انما يمنع اختياراً والحكم والرضاء به
واما السبب فالرضاء والا اختياراً ثابت فيه والاكراه يمنع الرضاء بالسبب والحكم جميعاً

له اي كراهه
بش

فكان كشرط الخيار على ما مر إذا اتصل بالأكراه الكامل بما يصلح أن يكون
الفاعل فيمالة لغيرة مثل اتلاف النفس والمال ينسب الفعل الى
المكره ولزمه حكمه

وانما اتقرر هذا فاعلم ان ابا حنيفة قال انه قد تحقق في الغزل الرضاء بالسبب فقتل يصح التزام المال
موقوفاً على تمام الرضاء لوجود السبب لكن توقف ثبوته على رضاء ما يحكمه العقد اذا المال لا يثبت بدونه
الرضاء ما يحكمه وتوقف وقوع الطلاق على ثبوت المال لان الطلاق في الخلع يقابل المال فاذا التزم
المال ورضت بحكم العقد يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا يقع الطلاق ولا يلزم كان المال كشرط الخيار
من جانبها بان اختلعت على ان يكون لها الخيار الى ثلثة ايام فان هذا اشرط الخيار انما يمنع رضاءها
بالحكم دون السبب حتى اذا التزمت المال يقع الطلاق ويلزم المال والا فلا على ما مر ياتي في بحث الغزل
وهذا بخلاف الاكراه حيث يعدم السبب والحكم جميعاً فاذا لم ترض بالسبب في الاكراه لم يصح التزام المال
بعقد الخلع فيقع الطلاق لقبولها عقد الخلع ولا يلزم المال لعدم الرضاء به ولا يتوقف احداهما على الاخر
فاfterقنا هذه الفرق على قول ابي حنيفة واما على قوله انه يؤول الى عدمه على الحكم دون السبب اي مالا
يبلغ السبب ولكن يعدم الحكم كالفرض وشرط الخيار لا يؤثر في بدل الخلع بالمنع اي لا يمنع وجوب
المال اصلاً لانه لم يؤثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لعدم توقفه على الرضاء لم يؤثر
في الاخر ايضا وهو يلزم المال لانه تابع للطلاق فيلزم المال بلزومه فيقع الطلاق ويلزم المال
من غير توقف على الرضاء واما ما يدخل على السبب كالاكراه ويؤثر بخلع في المال دون الطلاق لان
المال في الخلع لا يجب الا بالذكورية كالفرض في البيع فلا بد لصحة من الايجاب كثبوت الفرض والداخل
على السبب بمنع الايجاب فلم يثبت به المال فيصير كان المال لم يكن في العقد فيقع الطلاق يخير
مال في الاكراه فافترقا وظهر مما قمرنا ان قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق بين الغزل
والاكراه في الخلع على المذمومين ولما فرغ من بيان تاثير الاكراه العاصر في تعويث الرضاء الواقع في
الاقوال شرع في تاثير الاكراه الكامل في تبديل النسبة الواقعة في الافعال غالباً لقتال واذا اتصل
الاكراه الكامل بما اي بافعال يصلح ان يكون الفاعل فيمالة في تلك الافعال والضهير يرجع الى
مالة لغيرة مثل اتلاف النفس واتلاف المال ينسب الفعل الى المكره بالكسر ولزمه حكمه وهو خرج
المكره بالفقير من البين ويلحق بالالة لفساد اختياره بالاكراه الكامل اذ هو مجأ في هذا الفعل
والانسان مجبول على حب الحياة فلما هدد بالقتل بان قال المكره بالكسر قتل فلانا واتلف ماله

لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في معارضة الصحيح كالعدم
فصار المكروه بمنزلة عدم الاختيار للمكروه فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل
فلا يستقيم نسبتة الى المكروه فلا يقع المعارضة في استحقاق الحكم فبقى
منسوبا الى الاختيار الفاسد وذلك مثل الاكل والوطى والا قول كلها فانه
لا يتصور ان يأكل الانسان بفهم غيره وان يتكلم

والا لاقتلته وطلب لنفسه مخلصا من الهلاك بالاقدام على القتل وتلف الاموال وان كان حراما
فسد اختياره بهذا الوجه - واليه اشار بقوله لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار اقلنا ولما كان يتوهم ان
المكروه بالفهم له اختيار وان كان فاسدا فيمكن ان يضاف اليه الفعل ولا يلحق بالالتدفع بقوله والفاسد
اى الاختيار الفاسد لم يحصل المكروه بالفهم في معارضة الاختيار الصحيح لم يحصل للمكروه بالكسر كالعدم
لا يعبأ به فصار المكروه بالفهم بمنزلة عدم الاختيار للمكروه كالسيف والعصا والالتدفع ان
ينسب للفعل اليها ويلزمها الحكم فلا محالة ينسب الفعل الى المكروه بالكسر ويلزمه حكم من تورط قصاص
بالاجماع وهذا انما يمكن فيما يحتمل ذلك اما فيما لا يحتمل اى ان يكون الفاعل فيما لا يغيره وهو بعض
الافعال وجميع الاقوال فلا يستقيم نسبتة اى ما لا يحتمل الى المكروه بالكسر بل ينسب الى المكروه بالفهم فلا
يقع المعارضة بين الاختيار الصحيح والفاسد في استحقاق نسبتة الحكم اليه لا محالة معارضا ما بقى الفعل منسوبا
الى الاختيار الفاسد وهو اختيار المكروه لانه هو الصالح حينئذ لا غير وذلك اى ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه
التي لا يغيره مثل الاكل والوطى من الافعال والا قول كلها كالطلاق والعتاق والنكاح فانه لا يتصور اى لا يمكن
ان يأكل الانسان بفهم غيره دليل على الاول وهو الاكل واما دليل الوطى فهو ان الوطى بالذات لا يغير غير ممكن
كذا لا يتصور ان يتكلم الانسان بلسان الغير هذا دليل الا قول كلها ففى هذا القسم لو اكره الرجل على مباشرة
يقصر حركه على المباشر وينسب اليه الفعل حق اذ اكره انسان ان يأكل فى الصوم يفسد صوم الاكل
خاصة وكذا الواكراه على ان يأكل مال الغير يأنم الاكل خاصة ولكن اختلف في وجوب الضمان فذكر في شرح
الطحاوى والتحلاصة انه لو اكره على اكل مال الغير والضمان على المحمول دون الحامل لان منفعة الاكل حصلت
للاكل والضمان عليه وفي المحيط تفصيل وهو انه لو اكره على اكل طعامه ففسد فان كان جائعا لا يرجع على
الحامل لان المنفعة حصلت للمحمول وان كان شعبان يرجع عليه لان المنفعة لم يحصل للمحمول ولو اكره على
اكل طعام غيره يجب للضمان على الحامل سواء كان جائعا ولا وكان الواكراه على الزنا لا يجب به الضمان على واحد
منه او يجب به العقر على المحمول ولا يرجع به على الحامل لان منفعة الوطى حصلت له هذا فى الافعال

وذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان يكون
المحل غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة مثل
الكراه المحرم على قتل الصيدان ذلك يقتصر على الفاعل لان المكروه انما حمله
على ان يجئ على حرام نفسه هو في ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل التصدير محل
وكذا الحكم في الاقوال التي لا تنضم ولا تنفك عن الرضا كالطلاق والعناق والناكاح والتدبير والعنف
من دم العدو والنذر واليمين فلو كره بها احد ونظم بها متفقد على المكروه بالغتم ولم تبطل بالكراه ولما كان قسم
من الافعال (وهو كل فعل صلح المحمول الذي فيه للفاعل صورة لا فلا بان يصلح آلة فيه بالنظر الى ذات
الفعل لكن لا يصلح آلة فيه بالنظر الى محله) نتردد فيه هذه القسم مما لا يحمله او مما يحتمله فبين المحم
ذلك بقوله وكذلك اي مثل ما لا يحتمل ان يكون الفاعل فيه لغيره بل ينسب الى المباشرة اذا كان نفس
الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه لغيره بالنظر الى ذات الفعل الا ان يكون المحل اي محل الفعل
المكروه عليه غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة اي الفعل بالنظر الى نفسه يصلح ان يكون الفاعل فيه لغيره
ولكن بالنظر الى المحل لا يصلح آلة فيه بمعنى انه لو جعل آلة فيه يتبدل المحل المكروه عليه اذ في سورة كون
المكروه آلة محل الاكراه هو احرام المكروه بالكسر كما سيأتي تقريره وفي صورة نسبة الفعل الى المكروه بالغتم
محل احرامه لا احرام المكروه بالكسر وسينظر ما غايرة صورة وهذا معنى قوله الا ان المحل المحم وكان في هذه
المجلة بيان للتغاير المذكور بقوله الا ان المحل محم ذلك المحل يتبدل بان يجعل المكروه بالغتم آلة للمكروه
بالكسر يعني لو جعل المكروه آلة للمكروه يلزم تبدل المحل حيث يصير محل الاكراه احرام المكروه بالكسر وج
يلزم بطلان الاكراه وعود الفعل الى المباشرة فلا يقصر الفعل على المباشرة ابتداء مثل اكراه المحرم على قتل الصيد
اي اذا كره انسان مرمعا على قتل صيد فقتله فالتقياس ان لا يجب شيء لاعلى الامر اذا كان حلالا لانه
قتله بنفسه لا يلزمه شيء فكذلك الواكروه عليه غيره ولا على المأمور لانه بالانحاء التله صلح ان يكون آلة للامر
فيه فانعدم الفعل منه ولكن الاستحسان ان ذلك يقتصر على الفاعل لان يجعل آلة له لانه لو جعل
الآلة لبطل الاكراه واللام باطل اذ الفرض انه مكروه اما الملازمة في ان في جعله آلة يلزم نقل محل
الاكراه او الانجائية الى المكروه بالكسر لان المكروه بالكسر انما حمله على ان يجئ على احرام نفسه وهو اى المكروه بالغتم
في ذلك اي في ايقاع الانجائية على احرامه لا يصلح لغيره ولو جعل آلة لغيره في ذلك كما قلتم لا تنقل
فعله وهو جناية على احرام نفسه الى غيره وهو المكروه بالكسر لان الآلة لا تصلح ان ينسب اليها الفعل
فيكون غيره جناية على حرمة ذلك غير ممكن لان الانسان لا يجئ على احرام غيره فلا محالة يصير محل

لذلك

الجناية احرام المكره وفيه خلاف المكره وبطلان الاكره وعود الامر الى المحل الاول
ولهذا قلنا ان المكره على القتل يائثم لانه من حيث انه يوجب المائثم جناية على دين
القاتل وهو لا يصلح في ذلك الا لغيره ولو جعل الا لغيره لتبدل محل الجناية وكذلك
قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه

الجناية احرام المكره بانكره لو كان محرما اذ جناية كل واحد مما تقدم على احرام نفسه لا على احرام غيره وفيه
خلاف مدعى المكره بالكره لانه اوقع الفعل في غير المحل الذي امره بالايقاع فيه وبطلان الاكره لو وقع
الفعل على خلاف ما امر به فكان اوقع بطريق الطوعية فبطل الاكره وعود الامر الى المحل الاول وهو احرام
المحمول لان سبب نقله الاكره فاذا بطل الاكره بطل النقل فثبت ان النقل الى المحل يجعل المكره والمحمول للملك
له مستلزم لعوده فيه فلم يكن فيه فائدة فيقتصر الفعل على القاتل ابتداء قطعاً للسنة واحترافاً للاختلاف
بالفائدة فيه لهذا لا يجل انما اذا تبدل محل الجناية لجعله كذلك يقتصر الفعل على المباشر قلنا ان المكره بالكره
على القتل يائثم القتل لانه متصل بالمنزوع وهو مسلم والتسليم على القاتل هو لا يصلح الا لغيره فانه اذا انسان
لا يقصد بقلب غيره كما لا يتكلم بلسان غيره فلذا بقي اثم القتل عليه ان يصلح له في تعويت المحل وهو اذ حذر
المقتول فينتقل الفعل الى الامر من حيث اختلاف فلذا يجب على القصاص الدية والكفارة ويحرم من الميراث
لان من حيث اثم لانه القتل من حيث انه يوجب المائثم جناية على دين القاتل وهو القاتل لا يصلح في ذلك
الاثم ان يكون الا لغيره اذ لا يمكن كسبه الاثم على غيره فانه لا يترتب اضراراً ولا غيرها ولا لغيره لتبدل
محل الجناية اذ في جعله الا يلزم ان ينسب ذلك الاثم الى الامر لان الا لغيره ان تصاف اليها الفعلة
فصار كان المكره بالكره كسبه الاثم على المكره بالغير ولا يمكن حينئذ ان يكون محل الجناية هو المكره بالكره
وقد كان محلها المكره وهو لم يأمره ان يكسبه الاثم عليه فيبطل الاكره وبطلانه يستلزم عود الفعل الى المباشر
فلا فائدة في نقله فيقتصر على ابتداء والحاصل ان لقتل مسلم اعتبارين احدهما انه يوجب تعويت المحل بخلاف
الاعتبار يصلح ان يكون المباشر الا لغيره وثانيهما انه يوجب الاثم وبهذا الاعتبار لا يصلح ان يكون المباشر
الا لغيره وكذلك اى كما قلنا ان القتل من حيث اثم يقتصر على المباشر وفي بعض النسخ قلنا في

المكره على البيع والتسليم بان اكره على بيع شئ فباع ثم اكره على تسليمه الى المشتري فسلم ان تسليمه
يقتصر عليه حتى يثبت الملك للمشتري بالقبض ملكاً فاسد كسائر البيوع الفاسدة اما الانتفاء
فله صدوره عن اهله واما الفساد فلغيات الرضا ولا ينتقل الى المكره بالكره يجعل المكره بالغير الا
له فيه لان المباشر وان كان يصلح له في نفس تسليمه من حيث انه مستلزم لان ماليت البيع اما باعتبار

لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك لا يصلح الة لغيره ولو جعل
المكره الة لغيره لتبدل المحل وتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصباً محضاً
وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب واذا ثبت انه امر حكى صرنا اليه
استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس

انه تصرف من المباشر لا يصلح ان يكون الة واليه اشار بقوله لان التسليم تصرف من المباشر في بيع نفسه
بالاتمام قوله بالاتمام متعلق بتصرفي التسليم تصرف بتمام البيع اذ بيعتم سبب الملك وهو البيع وذلك
التصرف واقع منق فعل نفسه هو البيع وهو الة المكره بالفقر في ذلك الاتمام لا يصلح الة لغيره ولو جعل المكره
بالفقر الة لغيره لتبدل المحل لانه لم يكن فعله فعل المكره بالكسر اذ لا يضاف الفعل الى الة نصارك ان الامر
اخذه الة للمؤبلا وجترعى وهو غصب فيصير تصرفاً في المغضوب وقد امره بالتصرف في البيع بالتسليم و
الأكمال والمغضوب غير المبيع وتبدل ذات الفعل لانه التسليم حاي حين جعل المكره الة له يصير غصباً
محضاً كما قلنا وقد كان ذلك التسليم متمماً للعقد ولما كان يرد ان كل فعل يصلح ان يكون المباشر
الة للمكره فيه ينسب ذلك الفعل الى المكره والتسليم من حيث انه اتلاف ليد الملك وغصب
صالح ان يكون المباشر الة لغيره ولكنكم ما جعلتموه الة فيه من هذه الجهة حيث جعلتم التسليم
مقتصر عليه مطلقاً الجواب عنه بقوله وقد نسبناه اي التسليم الى المكره بالكسر من حيث هو غصب
وحاصل الجواب اننا لانسلم انما جعلناه الة له من حيث ان التسليم اتلاف وغصب بل جعلناه الة له من
هذه الجهة ونسبناه الى المكره بالكسر حتى ان هلك المبيع في يده المشتري فللمكره بالغتم خيار ان شاء
ضمن المحل اي المكره بالكسر قيمة يوم التسليم وان شاء ضمن المشتري فاصل الكلام ان التسليم من حيث
انه متمم للبيع لم يجعل المباشر الة للمكره فلا يكون غصباً محضاً حتى يفقد اعتاق المشتري لان التسليم
بمنه الجهة شبهة بابتداء العقد ومن حيث انه اتلاف وغصب محض يجعل الة له فينسب ذلك الاتلاف
الى المكره بالكسر حتى كان للمكره بالفقر وهو البائع الخيارات التضمنين عللاً بالشهتين ولما اراد المصنف ان
يبين حكم الاغتنان من ان المباشر لا يصلح الة لغيره ام لا محذوراً فلهذا يقال واذا ثبت انه اي انتقال الفعل
من المكره الى المكره يعني نسبته اليه امر حكى صرنا اليه قوله صرنا صفة لام حكى يعني اذا ثبت ان
الانتقال المذكور امر حكى لاحي استقام جواب اذا ذلك الانتقال فيما يعقل وجوه من العامل يمكن صدوره
منه ولا يحس اي لا يوجد منه جالاً الجزء الاول من شرط النقل وهو كونه معقولاً فلانه لو لم يمكن وجوه منه
كان ممقفاً فلا يصح نسبته اليه اصلاً واما الجزء الثاني وهو كونه غير حكى فلانه لو صدر منه حسا كانت

فقلنا ان المكره على الاعتناق بما فيه الجأء هو المتكلم ومعنى الاتفاق منه منقول الى ان يكرهه
لانه منفصل عنه في الجملة متحمل للنقل باصلا هذا عندنا وقال الشافعي تصرفات المكره
فولا تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد الاختيار ليكون ترجمة عما في
الضمير فيبطل عند عدمه الاكراه بالحبس مثل الاكراه بالنقل عندنا واذا وقع الاكراه على
الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل عن الفاعل وتام بان يجعل عندنا يسير له الفعل

نسبتنا اليه حصة لاحكية واذا ثبت هذا التمهيد فقلنا ان المكره على الاعتناق اي اعتناق عبد نفسه بما فيه الجأء
اي المعتق بالاكره الملبى هو المتكلم الباشرف قصر عليه الاعتناق حتى يكون الولاء له ولا ينتقل ذلك الفعل من المالك
المكره بالكره محله انه لا كان شرط النقل هو كونه ما يعقل ولا يحبس لا يوجد لانه لا يمكن صدور الاعتناق من المكره
بالكره بلسان المكره بالقرع اذا انسان لا يمكن ان يتكلم بلسان الغير وعلى تقدير التسليم لا يمكن ان يعق عبد غيره انه
العبد الذي عتق بالاكره ليس عبدا بل هو عبد المكره بالقرع ومعنى الاتفاق في خلاف ما ياله هذا العبد من ان المالك بالكره
يكن صدره من المكره بالكره لم يوجد صدره من حقه انه لو رجو الشوط منقول الى الذي اكرهه هو المكره بالكره فينسب اليه الاتفاق
حق ضمير قيمة العبد الباشرف من كان او معصرا ولما كان يرد ان الاعتناق لم ينقل الى المكره بالكره فبطل الاتفاق
اليه بغير جأء لانه في حقه فحقه قوله انه لا يالاتف منفصل عنه اي عن الاعتناق في الجملة اذ في حقه قتال العبد وجهه الاتفاق ولا يوجد
الاتفاق متحمل للنقل باصلا اي الاتفاق محتمل ان ينتقل الى المكره بالكره اياه بل يتلف عبد المكره بالنقل فان ينتقل اليه يوجد
صدره من المكره بالقرع يجعله لا يغير لانه لا يغيره الاعتناق وهذا الذي ذكر من احكام الاكراه عندنا وقال الشافعي
تصرفات المكره قولا كالطلاق والعتاق والبيع ما يتعلق بالقول تكون لغوا اذا كان الاكراه بغير حق لان صحة القول انما يكون
بالقصد اه اختيارا يكون بياضة ترجمة عن الضمير ولا على فيبطل القول عند عدمه اي الفصل الاختيار في صدره بغير اختيار
لا يكون نبأ على القول في القلب مثل كلامه انهم والبيع والمجنين والاكره يدل على ان المكره حكم له نعم الضمير نفسه لا يبان
معلوم القصور قبله فلا يكون معتبرا لعدم صدره وعرفه في حقه فلا قرار بغير حق اما لو اكره بغيره فيصح تصرفاته القولية
حتى لو اكره الحر على اسلام بغير اسلامه كان الواو الناصي المدبوع عليه مباح لانه اذا كان الاكراه بغيره فقد امرنا الشرع
بالاكراه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلب التصرف ومطلوبه الشرع يكون صحيحا واكره بالحبس المذموم مثل
الاكره بالنقل عندنا اي عندنا لاشافعي في بطلان القول والفعل عن المكره هذه احكام التصرفات القولية واما التصرفات
الفعلية فحكمها على قول الشافعي ما يثبت بقوله اذا وقع الاكراه على الفعل سواء امكن نسبته الى المكره او لا فاذا تم الاكراه بطل
اي سقط حكم الفعل عن الفاعل الباشرف فلا يراخض به الفاعل صلاحه ولا يراخض به المكره الا ولا فولا فاذا تم جزاء لقوا اذا
وقع وتم له اي الاكره بان يجعل عندنا يسير له اي لاكره بالقرع الفعل شرعا لا الاكره بالنقل او بالحبس المذموم على

فان امكن ان ينسب الى المكروه نسب اليه والا فبطل اصلا وقد ذكرنا نحن ان
الأكراه لا يعدم الاختيار لكنه ينتفي به الرضاء او يفسد به الاختيار الى اخر
ما قررناه والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني فشط من
مسائل الفقه مبني عليها

اتلاف على الغير او غريب الخرد لا فطارق فمار رمضان فانت يجر الفعل عنده وانما كانت اباحة الفضل دليلا
على تمام الأكراه لا يحتاج الى كمال العذر وصبر ودية ملجأ كما في حق المضطر الى اكل الميتة فان
اباحتها تدل على كمال العذر ولذا لم يثم الأكراه بعدم اباحة الفعل فلا يبطل الفعل عن الفاعل بل
يؤخذ به كما اذا اكره على الزنا وقتل المسلم بغير حق فانت لا يجعل له ارتكابها وهذا يدل على ان الأكراه غير تام
فيعدم وجوب القصاص وبعد خروج المياش من البين ينظر الى ان ذلك الفعل كان امكن ان ينسب الى
المكروه بالكره نسب اليه وجعل هو المؤخذ به ويكون الفاعل التله كالاكراه على اتلاف المال فانه يجب
الصنن عليه ولا اى ان لم يكن نسبت الى المكروه فبطل اصلا لا يبطل ذلك الفعل بالكلية ولم يؤخذ
به احدا كالاكراه على فطر الصوم رمضان فان فطر يفسد صومه ويجعل كانه اكل ناسيا وقد ذكرنا نحن ما هو
الاصل في باب الأكراه من ان الأكراه لا يعدم الاختيار لا يبطله بالكلية لكنه اى الأكراه ينتف به الرضاء
سواء كان الأكراه ملجأ او لا او يفسد به الاختيار اذا كان ملجأ الى اخر ما قررناه في اول البحث من ان المكروه
لا يبطل اختياره لانه متامل بين الامر بين فاختار اميرها فانت له الاختيار ولكن ذلك مبني على اختيار الاخر بالكره
على المباشرة فلم يكن مستقلا في الفعل فكان اختياره فاسدا فاذا ثبت ان له اختيارا فاسدا او نفوت بالأكراه
رضائه فلم يكن له اثرى اهدا رتص فانت القولية والفعلية بالكلية كما قال الشافعي بل يترتب الاحكام
على فساد الاختيار وفوات الرضاء كما مر بيا هنا والذي يقع به ختم الكتاب باب حروف المعاني
ولما كان هذا البحث من مسائل النحو لا ان يتعلل ببعض احكام الشرع او مرده في اخر الكتاب تنبيها
للفائدة وبعضهم كصاحب المنار الحق هذا البحث بالحقيقة والمجاز وبالجملة هذا البحث من
مبادئ اللغوية فحقان يذ كر قبل المقاصد لكن المعروض من سلك مسلكه لم يراعوا الترتيب بين
المبادئ والمقاصد بل خلطوا بين مقاصد الفن ومبادئ حروف المعاني احتراز عن حروف المعاني
وهي الحروف الهجاء الموضوعة لغرض تركيب اللفظ والمراد بجر حروف المعاني ما اتصل معنى
الافعال الى الاسماء او ما تدل على معنى في غيره ثم اطلاق الحروف على ذكر في هذا الباب تغليب
لان كلمات الشروط والظروف المذكورة في هذا الباب اسماء فشط من مسائل الفقه مبني عليها

وأكثرها وقوعاً حروف العطف والأصل فيها الواو وهي لمطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب عليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى وإنما ثبت الترتيب في قوله أن نكتها في طالق وطالق وطالق حتى لا يقربه

والشرط النصف والمراد به البعض فهذه تعليل لقوله الذي يقم به ختم الكتاب بحروف المعاني لأن الكتاب في أصوله المتقدم ما يمتحن عليه مسائل الفقه والحروف أيضاً تنقضي عليها بعض المسائل فوجب ادراج بعضها في الكتاب ولكن لما كان من مسائل النحوي المعروفة وأورد في آخر الكتاب قاتل وأكثرها إلى الحروف وقوعاً في الكلام واستعمالاً في حروف العطف لأنها تدخل على الأفعال والأسماء بخلاف حروف الجر وكلمات الشرط فإن الأولى لا تدخل على الأفعال والثانية لا تدخل على الأسماء والعطف في اللغة الثني والرجوع في الأصل لا من يرد أحد المفردين إلى الآخر فيما حكمت أو أحدي الجمعين إلى الأخرى في المصطلح وفائدته الاختصار وإثبات للشراكة كذا قيل والأصل فيه أي العطف الواو لأن سائر الحروف تبدل على معنى زائد على الاشتراك بخلاف الواو فإنها المجرى للاشتراك فهي بمنزلة اللطن وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق الأولى بالأصل وهي المطلق الجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة أي معية الزمان كما ذهب إليه بعض اصحابنا ولا ترتيب أي تقدم أحدهما على الآخر في الزمان كما ذهب إليه بعض اصحابنا الشافعي مستد بقرنه عليه السلام لبداً بما بدأ الله به في الصفا وقرآن الصفا والمروة من شعائره ثم التزم في أبو داود والملك في مؤلفه ففهم عليه السلام منه الترتيب وقوله تعالى وأركعوا وأجهدوا فإن تقدم الركوع على السجود واجب آجيب عن الأول لعل الترتيب ثبت عنده عليه السلام من روى غير متلوا والآلة على الآية باعتبار أن التقديم في الذكر يدل على الاهتمام والترجيح وعن الثاني أنه معارض لقوله تعالى واسجدوا وسبحوا وأركعوا فإن تقدم السجود على الركوع خلاف الإجماع وعليه عامة أهل اللغة وأئمة الفتوى واستدلوا عليه بأنها لو كانت للترتيب لزم عند روات منها أن يتناقض قوله تعالى وأدخلوا الباب سجداً وقولوا حطة بالآية الأخرى وهي قولوا حطة وأدخلوا الباب سجداً والقصة واحدة والتناقض في كلامه محال ومنها أن لا يصح قولنا تعاقب نبيذ وعمر وإذا تعاقب المقصود للبيعة لا يتصور مع الترتيب وأنه صحيح بالاتفاق ولما كان يرد أنه إذا قال أحد للاجنبية أن نكتها في طالق وطالق وطالق كما قال لغيره لو طوة أنت طالق وطالق وطالق فعدت إلى حيفة فتم واحدة وعند هائلت فعمل أن الواو للترتيب عنده فيعلم الأولى منفردة ولم يبق المحل للثانية والثالثة وللمقارنة عند هائلت فيعلم الكل مرة واحدة فدفع بقوله وإنما ثبت الترتيب في قوله للاجنبية أن نكتها في طالق وطالق وطالق حتى لا يقم به أي بقوله

له وقد اجتمع
أنه لو كان الترتيب
يفهم من الآية لما
قال عليه السلام
أبداً بما بدأ الله
بها في قوله تعالى
رواه النسائي و
الدارقطني بصيغة
الامر

الا واحدة في قول بي حنيفة خلافا لصاحبيه ضرورة ان الثانية تعلقت بالشروط
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
 الفضولي من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على آخره
 اذا لم يكن في آخره ما يغير اوله وعق الاول يبطل محليته الوقف
 الا واحدة في قول بي حنيفة خلافا لصاحبيه فان عندها يقع الثلث ضرورة ان الثانية تعلقت بالشروط
 بواسطة الاولى لا مقتضى الواو وحاصل الجواب ان الترتيب عنده لم يثبت بموجب الواو كما زعمتم بل
 بموجب الكلام وضرورة هي قوله ان نكحتها في طالق جملة تامة لا تحتاج الى ما بعد ها او ما قوله (روطان
 وطان) جملة ناقصة فيتوقف على الجملة الاولى لا محالة اذا الناقصة مفقودة الى الكاملة في افادة المعنى اذ
 لو لم يكن العطف لما افادت الناقصة شيئا فاذا عطف على قوله (في طالق) تعلقت بالشروط وهو قوله (ان نكحتها)
 بواسطة فكان الاول متوقفا بالشروط بغير واسطة والثاني بواسطة والثالث بواسطة بالترتيب واذا وجد الشرط
 ينزل بالترتيب السابق بان يقع الاول او لا ثم الثانية فاذا وقعت الاولى لم يبق المحل للثانية والثالثة تكون للزوجة
 غير مدخولة بما قبلين وواحدة هذه الجواب من قبله وامان قبله فهو ان موجب الكلام الاجتماع والاشتراك
 اى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الشرط فساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشروط بلا
 واسطة وصار كأنه كثر الشرط بل قال ان نكحتها في طالق وان نكحتها في طالق وان نكحتها في طالق فاذا
 وجد الشرط وقع جملة واحدة هذا كله ان قدم الشرط وامان آخره بان قال في طالق وطان وطان
 ان نكحتها يقع الثلث اتفاقا لانه وجد في آخر الكلام ما يغير اوله فتعلقن معا بالشرط فعند وجود الشرط
 يقع جملة ولما كان يرد نقض آخر على اصلها وهوان رجلا فضوليا وزوج اثنين رجلا من رجل بعقد اء
 عقدتين بغير اذن مردهما كان النكاح سووقا على اجازة المولى او على عتقها فلو اعقبتا معا لم يبطل نكاح واحد
 منهما لعدم تحقق الجمع بين الحجة والامة ولو انفصل في العتق يبطل نكاح الثانية لان الاولى صارت حرة
 قبلها ولا يجوز نكاح الامة على الحرة واما الواو اعقبتا بالعطف بان قال اعقبتا هذه وهذه فيبطل نكاح الثانية
 فعلة ان الواو للترتيب والا لما يبطل نكاحا رده بقوله وفي قول المولى اعتقت هذه وهذه وقد زوجهما
 الفضولي برضاها في عقدة او عقدتين من رجل انما يبطل نكاح الثانية لان صدر الكلام لا يتوقف على
 آخره اذا لم يكن في آخره ما يغيره اوله والمغير هذا ليس بموجود في آخر الكلام فاذا لم يتوقف صدر
 الكلام وهو قوله اعتقت هذه على آخر الكلام وهو قوله (وهذه) يعنى الاول قبل الحكم بعق الثانية فلا يبقى
 الثانية محلا للنكاح وان كان مرقوفا واليه اشار بقوله وعق الاول يبطل محليته الوقف

فبطل الثاني قبل النكاح بعقوبة بخلاف إذا تزوج الفضولي اختين في عقدتين فقال اجزت هذا
وهذا حيث بطل جميعا لان صدق الكلام وضع لجواز النكاح واذا اتصل به آخر سلب عنه الجواز
فصار آخره في حق اول بمنزلة الشرط والاستثناء وقد تنحل الواو على جملة كاملة بخبرها فلا تجب
المشاركة في الخبر وذلك مثل قوله هذا طالق ثلاثا وهذه طالق الثانية تطلق واحدة
اي اعتق الاول يبطل كون الثانية عللا لنكاح الموقوف فبطل النكاح الثاني قبل النكاح بعقوبة اي حق محانية
فعملت نكاح الثانية لم يبطل بموجبه لما قبل بوجه آخر وهو ما ذكر في المتن ولما كان يرد عليه انه على هذا
ينبغي ان يجوز نكاح الاولى من الاختين فيما اذا تزوج الفضولي اختين من رجل واحد بعقدتين
تتبع الزوج خبر النكاح فقال اجزت هذه وهذه كما يجوز نكاح الاولى من الاثنين والحال انه يبطل
النكاح ان احاب عنه بقوله بخلاف ما قبل جواب لسؤال آخر وهو ان في هذه الصورة لما بطل النكاح ثبت
ان الواو تنحل على المقارنة لانه لو اجازها بكلام مفعول يبطل نكاح الثانية فقط لا نكاح الاولى فاحاب
بقوله بخلاف ما اذا تزوج رجل الفضولي اختين في عقدتين لما لو تزوجا بعد فلا يترقب على الاجازة
بل يبطل من اصل فقال الزوج اجزت هذه وهذه حيث بطل النكاحان جميعا وهذا البطلان ليس بهيولى
الواو تنحل على المقارنة بل لان صدق الكلام وهو قوله اجزت هذه وهذه لجواز النكاح واذ اتصل به آخره في آخر
الكلام وهو قوله وهذه سلب عنى عن الصدق الجواز اذ لو ثبت به الجواز كانت بصدقه ولم يوجب به الاختين
وهو حرام فصلا آخره في حق اول بمنزلة الشرط والاستثناء في الخبر اذ نكاح الفضولي طاعة لا نكاح لم يقسم
فلم يرد هذا الى ال قول اجزت هذه وهذه نكاح الاولى واذ انضم بطل كسرها الجسم بهما فتوقف الاول على صحة خبر
بجمله واحدا بان قال اجزتها فلذا بطلت ان المقارنة انما ثبتت بميل اخر لا بالواو وانما ترى الجواب بحسب
السؤال الاول فهو انه لا يلزم جواز نكاح الاولى فيما على نكاح الاثنين لان قولنا اجزت هذه وهذه لما كان يترقب على
آخره وهو رده (لان الاخير لم يكن مغيرا للصدقة فلم يتوقف الاول على الاخر فلا قال عفت هذه عفت بخبر
قوله وبطل نكاح الثانية قبل ان يقول وهذا واما ما قال ليس كذلك كما عرفت وقد تنحل الواو على جملة كاملة
بخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كمالها بخبرها فلا تجب بهذه العطف للمشاركة في الخبر اي لم يثبت للمشاركة
في الخبر الاول للبت ان ان ذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق فلا يثبت للمشاركة للبت
الثاني وهو قوله (وهذه) في الخبر الاول (وهو قوله طالق ثلاثا) حتى ان الثانية تطلق واحدة
لان كلامي الجملتين تامة لا يقتصر احد هما الى الاخرى فقولنا هذه طالق ثلاثا جملة
تامة وكذا قوله وهذه طالق جملة مستقلة لا تحتاج الى ان تشترك في الخبر الاول

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتتار الكلام الثاني اذا كان ناقصا فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة الناقصة تشارك الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني متعلق بذلك الشرط بعينه ولا يقتضى الاستبعاد به كانه اعاده وانما يصحس اليه في قوله جاءني زيد وعم ضرورة ان المشاركة في مجئ واحد لا يتصور

وقد يستعار الواو للحال بمعنى الجمع ايضا

لان الشركة في الخبر كانت واجبة لاقتتار الكلام الثاني اليها اذا كان الكلام الثاني ناقصا في افاوة الحق كما قوله (وهذه) في قوله (هذه طالق وهذه) ناقص لا يفيد بغير الاشتراك في الخبر وهو طالق فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة وهو لاقتتار وتسمى هذه الواو والابتداء فهي حينئذ عند البعض الجاز لان اصل العطف الشركة في الحكم ولم يوجد وعند البعض للحقيقة كما كانت لثبوت الشركة في حصول مضمون الجملتين ولهذا لا يجل ان وجوب الشركة في الخبر وجب لاقتتار قلنا ان الجملة الناقصة اي غير الغيدة بنسبها لتشارك الجملة الاولى فيما تم بها الاولى بعينه حتى قلنا في قوله ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان طلاق الثاني يتعلق بذلك الشرط بعينه ولا يجعل كانه اعيد مرة اخرى فقوله وطالق متعلق بالشرط المذكور بعينه وهون دخلت الدار لانه متعلق بشرط عذوف مثل الشرط الاول ولا يقتضى الثاني الاستبعاد به اي الاستقلال بالشرط حتى يجعل كانه اى التكلم اعاده لان الاشتراك في الشرط بعينه يكفي فلا حاجة الى ان يجعل قولان دخلت الدار فانت طالق وطالق بمزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالى لان الاصل دخولان الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصل اليه الا عند الضرورة وفائدة تظهيره فيما اذا قال كلما حلفت بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق كان هذا عينا واحدا حتى لا تقع التقلية واحدا ولو كان كالمعاد لو قت طلقان وانما يصحس اليه اي الى الاستبعاد في قوله جادني زيد وعم دفع له دخل مقدور وهو انكم قد قلتم ان الثانية يتعلق بما يتعلق به الاولى بعينه وتشاركها فيما تم به بعينه ولا يقتضى الاستقلال به هذا منقرض بقوله جاءني زيد وعم وحيث افترقتم الجملة الثانية بالخبر فغير الجواب انما يصحس اليه ضرورة ان المشاركة للثنتين في مجئ واحد لا يتصور قلنا يقتصر الثاني بمجئ آخر بخلاف الاول حيث لا يقتضى المعطوف استبعاد الشرط لان الشرط الواحد بعينه يكفي المعطوف والمعطوف عليه ثم ولما فرغ عن بحث المعنى الحقيقي للواو اشرع في المعنى المجازي لها فقال وقد يستعار الواو للحال وأشار الى المعنى المجوز للاستعارة بقوله بمعنى الجمع ايضا في قد يستعار

بأنه
لا ينفك

لأن الحال تجامع ذالحال قال الله تعالى حتى اذا جاءوها ففقت ابوابها أي و
ابوابها مفتوحة وقالوا في قول الرجل لعبد أدا إلى الفأوانت حرو للحرى انزل
وانت آمن أن الواو للحال حتى لا يعتق العبد إلا بالاداء ولا يأمن الحر في ماله
ينزل وأما الفاء فانها للوصل والتعقيب ولهذا قلنا فيمن قال لا امرأته ان دخلت
هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الأولى من غير تراخ

لأن عطف
النحو على الأشاء
فيستحسن مع أنه
يفسد المعنى لأنه
لا يستطيع أن

الواو للحال ايضا يجب معنى الجمع الذميين الحال وبين ذى الحال لأن الحال تجامع ذالحال والواو
لجمع المطلق فهذه المناسبة استعيرت للحال وهي اشتراكها في معنى الجمعية كما يستعار لامد للرجل
التي لا تستعمل في معنى الجماعة قال الله تعالى حتى اذا جاءوها أي ابنته وفقت ابوابها أي ابوابها
مفتوحة فهذه الواو في الآية الكريمة للحال والمعنى يعمون المؤمنون بالجمعة والحال ان ابوابها تكون مفتوحة لهم

لأن عطف
على عبده مع
قيام رتبة العبد
باعتباره لا يغير
الامر بالنزول
لأنه المحصور

للعطف لأنه لا يستقيم في ذلك المقام وقالوا في قول الرجل لعبد أدا إلى الفأوانت حرو للحرى انزل وانت
آمن أن الواو في القولين للحال حتى لا يعتق العبد إلا بأداء ما يباد له ولا يأمن الحر في عالم ينزل فليست
الواو في القولين للعطف بل للحال ولما صارت للحال والحال يكون شرطاً وقيداً للعامل فتوقفت العتق على
الاداء والامان على النزول واعترض عليه ان قوله وانت حرو انت آمن حال والحال بمنزلة الشرط وانما

لا ينزل بقوله
ينزل إلا من فيلغو
الكلام فذعت
الضرورة إلى أن

يتوقف الجواز على الشرط لا العكس فعلى هذا يلزم ان يتوقف الاداء على العتق والنزول على الامان والموقوف
عليه مقدم من الموقوف فيثبت العتق قبل الاداء والامان قبل النزول وهذا كما ترى اوجب غريبه ومنها انه
من بلب القلب كقوله عرضت الناقة على الخوض أي الخوض على الناقة فالتقدير كن حرو وانت حرة لا لك
امنا وانت نازل منها ان قوله انت حرو انت آمن من الأحوال المقيدة كقوله تعقل فادخلوها خلدن اے

تكون الواو
لحال تجامع
بأنه لا ينفك

مقدين المتخلو من الأحوال الواقعة فيكون معناه أدائي الفأوانت كونك مقدياً ان الحرية في الحال كاداء
وانزل حال كونك مقدياً ان الامان في حال النزول ولما ثبت المنكح الحرية والامان في حال الاداء امرى
لنزول كانهما متعلقين بهما معدومين في الحال فلا يلزم تقدمهما عليها وانما التقدم للتقدير وكما صيرفهما في الجملة
الحالية قائمة مقام جواب الأمر كانه قيل لاذي الفأوانت حرو وانزل فنصرا متعلقين بالحرية بالاداء والامان

بأنه لا ينفك
بأنه لا ينفك
بأنه لا ينفك

بالنزل فلا يتقدمان عليهما منها ان الحرية والامان حالان للاداء والنزول والحال صفة لا يتقدم على
الموصوف فالحرية والامان لا يتقدمان على الاداء والنزول ولما الفاء فانها للوصل والتعقيب أي تكون للعطف
موصولة بالمعطوف عليه متقبلة للبناء ولهذا قلنا فيمن قال لا امرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق و
مفعول ثلثا حرو قبل ان الشرط لوروم الطلاق هو ان تدخل المرأة الدار الثانية بعد الدار الأولى من غير تراخ

وقد تدخل الغاء على العلل اذا كان ذلك ما يرد فيصير بمعنى التراخي يقال
ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال لبعده اذ الى الغافات خزانة
يعتق للحال لان العتق دائمة فاشبه المترخي واما ثم فللعطف على سبيل
التراخي ثم ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع كانه مستأنف حكما
قوله بكمال التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم

فان لم تدخل الدارين لودخلت احدهما فقط ودخلت الاولى بعد الثانية ودخلت الثانية بعد الاولى بتراخي لا
يقم الطلاق لفقدان الشرط وقد تدخل الغاء على العلل وان كان الاصل ان تدخل على الاحكام لان الحكم
يقرب على علة فيحقق التعقيب ولا تدخل على العلل لان العلة لا يتاخر عن معلولها بل تقدم عليه فاين
التعقيب الا انها قد تدخل على العلل على خلاف الاصل اذا كان ذلك المذكور وهو العلل ما يرد وجودها
فيصير بمعنى التراخي لان العلة لما كانت دائمة الوجود كانت في حالة الدوام متراخية عن ابتداء وجودها والحكم
فيحقق التعقيب بهذا الاعتبار فيصير دخول الغاء عليها كما يقال لمن هو في حبس ذي سلطان ابشر
فقد اتاك الغوث فالغوث علة لا يباشر ولكنه يبقى بعد ابتداء الاشارة فيحصل التعقيب فيصير
دخول الغاء عليها ويسمى هذه الغاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل اقول فيه نظر لان العلة
لا يباشرها وتبين الغوث فهو ان لا يبقى زوايا واما الغوث الذي يبقى فهو ليس علة له فتأمل ولهذا اى
لاجل ان الغاء قد تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لبعده اذ الى الغافات خزانة مفعول قلنا
يعتق للحال اى في الوقت لان الغاء هنا للتعليل اذ العتق علة لاداء الالف والعلة مقدم على المعلول فكانه
انجز العتق ثم انما باداء الالف فيعتق بقوله فانك حرق الحمال فالغاء داخل على العلة الدائمة وهي
العتق اما كونه علة فظاهر اما الدوام فهو لان العتق دائمة حيث يبقى الى مدة فاشبه المترخي عن الحكم
فيحقق البعدية للعتق لاداء الالف والنسبة الى ابتداء الاداء فلما تحقق التعقيب صرح دخول الغاء عليها بهذا
الاختار فافهم واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين العطف والمعطوف عليه
معلقة في الفعل المتعلق بها ثم ان عند ابي حنيفة التراخي على وجه القطع بان يظهر اثره في الحكم والتكلم
جميعا حق كانهما الكلام مستأنف حكما كما كان القائل قطع الكلام الاول ثم استأنف قوله بكمال التراخي
وهو ان يكون في الحكم والتكلم جميعا وذلك لان تلك الكلمة موضوعة لمطلق التراخي فتدل على كماله
اذا المطلق يصرف الى الكامل وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم فتد ما التراخي في الحكم مع
الوصل في التكلم اذ ظاهر اللفظ موصول مع الاول فكيف يجعل في التكلم منفصلا مع ان العطف

ع
م
م

له اقول فيه
اشارة الى جواب
النظر عن حاش
ايمان الغوث و
اذا كان آتيا الا
ان بقا لا يكثر
آتيا بل يكون
زائلا لا يكثر
موردا بحق

ع
م
م

بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده كأنه سكنت على
الاول وقال لا يرتبط بجملة وينزل على الترتيب وقد يستعار لعنى الواو
قال الله ثم كان من الذين آمنوا

لا يصح مع الانفصال وثمرة الخلاف ما بين بقوله بيانه فيمن قال لامرأته قبل الدخول بها انت طالق ثم
طالق ثم طالق ان دخلت الدار قال ابو حنيفة يقيم الاول ويلغو ما بعده لان التراضي لما كان في النكاح كأنه سكنت
على الاول ثم استأنف الكلام فيقيم الاول اقدم توقف اول الكلام على اخره وان وجد المغيرة لغوات شرط
التوقف وهو الاتصال في الكلام ولما وقع الاول لم يبق المحل لما بعده اذ الملة غير مدخولة فيلغو ما بعده
ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة هذا اذا اخر الشرط ولو قدم الشرط بان قال ان دخلت الدار فانت
طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني في الحال لم يبق المحل اذ الاول تعلق بالشرط ولم يبق
لا ينزل في المحل ولغا الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول بالشرط ان اذ انكحها ثانياً او وجد الشرط يقيم الطلاق
بسبب تعلق السابق فان قيل اذ اقامه التراضي في النكاح حكما انقطع الكلام الاول عن الثاني كأنه سكنت حقيقة
ثم استأنف فعلى هذا صار قوله ثم طالق خبراً بلا مبتدأ أو هو لا يفيد شيئاً فلو لم ان يلغو الثاني ايضا قلنا
هب ولكن الاتصال بين المعطوف والمعطوف عليه ضرورة باقي وهو وان لم يكن التعليق بالشرط الاول
لانه امر زائد مبني على الاتصال صورة ومعنى ولكن يكفي لصفة العطف تقدير المبتدأ لانه ضروري في الكلام
هذا في غير المدخول بها وأما المدخول بها فان قدم الجزاء يقيم الاول والثاني في الحال عليها لانها محل
لها وتعلق الثالث بالشرط فكانه سكنت على الاولين ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وان قدم الشرط
تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني والثالث كأنه سكنت على الاول ثم حكمه بالاخيرين وهي عمل له وقال لا يتعلق
جملة اذا فصل في النكاح فيتعلق الكل بالشرط سواء قدم الشرط أو اخره ولكن في وقت الوقوع ينزل على
الترتيب لوجود التراضي في الوجود اى كلمة ثم للعطف بصفة التراضي فلو وجد معنى العطف والوصل في الكلام
يتعلق الكل بالشرط ولوجود معنى التراضي يقيم مرتباً فان كانت موطوءة يقيم الثالث والا يقيم الاول فقط ويلغو
الثاني والثالث بغزوات المحل بالبيزونة كذا قيل وقد يستعار كلمة ثم لتعلق الواو اذا تعدل العمل بحقيقةها ووجه
الاستعارة هو الاتصال بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق الجمع وثمر الجمع مع التراضي في تلك المناسبة اذا تعدل
امراً فيستعمل بمعنى الواو مجازاً قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وصدر الآية فلا تقع العقبة وما
ادرك ما العقبة فكعقبة او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً او اقربته او مسكيناً اذا امدته ثم كان الآية

ج
ن

واما بل فموضوع الاشياء عاينها والاعراض عاقلها يقال جاء في زيد بل عمرو
وقال جميعا فحين قال لا امرته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة لا بل ثنتين ان يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالاول
عند ابن حنيفة لانه لما كان لا يبطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من
قضية اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول

ج
ن

فمن عند المتأخرين والاصل بمحضقة ثم اذا عمل بما لم ان يكون فك الرقبة والاطعام معتبرين قبل الايمان
وهذا فاستدل ان الايمان اصل لجميع الطاعات وراس كل العبادات والاصل مقدم وذلك يستفاد من
كبر الايمان على الله على كون الايمان شرطاً للأعمال قال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات الآية وفي
تفسيره اقول شق تركها الخوف التطويل وامابل فموضوع لايات ما بعد اى المعطوف على سبيل
الشرط لا غلط والاعراض عاقلها اى المعطوف عليه فاذا يقال جاء في زيد بل عمرو كان معناه انما
غلطت في كل من زيد او لم يكن مقصودا والتاوما المقصود اثبات الجوى لعمرو فزيد يحتمل مجيئه وعد
لا احد من زيد باطل وخطا في الواقع وهذا معنى الغلط وتذكره هذا هو من هذا المحققين وقيل معنى الاعراض
الرجوع من الاول وابطالها واعلان الاعراض عاقلها انما يصح اذا كان ما قبله صامحا للاعراض كما في
الاستبراء كان لا يحتمل ذلك كما في الاشياء فتصير كلمة بل للعطف المحض فتعمل في اثبات الثاني مضمونا
الى الاول على سبيل المجموع دون الترتيب ولذا قالوا اى الائمة الثلث جميعا ايقن قال لا امرته قبل الدخول
بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين ان يقع الثلث اذا دخلت الدار لان قوله ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة انشاء لا يحتمل الرجوع عنه بكلمة بل فيقع ما قبل بل وما بعد ها على سبيل المجموع
عند وجود الشرط بغير ترتيب وانما يقيد بقوله قبل الدخول بما يصح الفرق الذى بينه بقول بخلاف العطف
بالاول والعطف حقيقته م حيث لا يقيم الا واحدة فيما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة و
ثنتين لان قوله و ثنتين معطوف على قوله فانت طالق واحدة فيستعلق بالشرط بواسطة والاول بغير
واسطة والواسطة تقدم على ما هو واسطة لم عند وجود الشرط ينزل على الترتيب فيقع الاول او فاذا
وقع لم يبق المحل للآخرين لانها غير موطوءة نعم لو كان موطوءة لوقع الكل واما عند ما يقع الكل لا يكثر اكهما
في الشرط وقد مر شرعيه فتذكره لا ندليل على وقوع الثلث لما كان لغض بل لا يبطال الاول واقامة الثاني
مقلده كان من قضية اى من مقتضيات اغض بل اتصال الثاني اى ما بعد بل بالشرط بلا واسطة لا بطل
المعطوف عليه واقامة المعطوف مقامه لذا اقل ان بشرط ابطال الاول اذ لم يبطل الاول وهو المعطوف

وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة
فيصير بمنزلة الحلق يمينين فيثبت ما في وسعه واما لكن فلا يستدراك بعد
النفي تقول ما جازي زيد لكن عمر واغيران العطف به انما يستقيم عند اتساق
الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له بالعبد ما كان لي قط لكنه لفلان اخص
تعلق النفي بالاثبات حتى استحقه الثاني والا فهو

نفي
تقول

عليه لا فصل الثاني اي المعطوف بالشرط واسطة وليس في وسعه اي القائل ذلك الا بطلان لانه تعلق بالشرط
على سبيل اللزوم ولكن في وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل الثاني بما في بالشرط بغير واسطة فيجعل كان الشرط
ثبت هناك كورا لا انه حذف اختصارا فيتعلق الطلقان بالشرط بلا واسطة فيصير الكلام بمنزلة الحلق يمينين
بان قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة
يقع الثلث فيثبت ما في وسعه هو افراد الثاني بالشرط ولا يثبت ما ليس في وسعه هو ابطال الاول فيقع
الثلث كما ذكرنا لك واما لكن فلا يستدراك بعد النفي اي لا فم توم ناش من الكلام السابق المنفي كما تقول ما جازي
زيد فاوم ان عمر ولم يعمي ايضا بالنسبة بينهما فاستدركت بقولك لكن عمر وقيد الاستدراك بعد النفي في عطفه
المفرد على المفرد وان كان في الكلام جملتان مختلفتان بالاثبات والنفي جازا الاستدراك ولكن في الابطال النفي
كلها مثل بل وهي ان كانت مخففة فهي عاطفة وان كانت شديدة فهي مشبهة بالفعل مشاركة في الساطفة
في الاستدراك غير ان العطف به اي بلفظ لكن انما يستقيم عند اتساق الكلام والملازم بالاتساق ان يصح
ما بعد لكن تدارك ما قبلها بان يكون الكلام متصلا بعبارة بعبارة غير منفصل فيحقق العطف وان يكون
النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر يمكن الجمع بينهما او لا كما في اقض اخر الكلام لوله فان فات احد الشرطين
لا يحصل الاتساق فلا يصح الاستدراك فم يكون الكلام متناهما مبتدأ لا معطوف فاذا اتسق الكلام كالمقر له اي
كاتساق كلام المقر له وصورة المسئلة ان رجلا في يده عود فاقر يا العبد اي بذلك العبد لفلان فقال المقر له
ما كان لي ذلك العبد فقال لفلان اخر فاذا وصل قوله لفلان اخر يقول ما كان لي تطعلق النفي وهو قوله ما كان لي
قط بالاثبات للذكر وبعد لكن وهو قوله لفلان اخر فقد حصل اتساق بالمعنيين اما بالاتصال فلان قوله لكنه لفلان
اخر صمد متصلا بقوله ما كان لي تط نعم لوله يصدر متصلا لاحتمال ان يكون قوله ما كان لي نفي عن نفسه اصلا
وردا لاقتراره فلما اتصل به لكنه لفلان اخر فعلم انه اراد التعويل من نفسه الى رجل اخر حتى استحقه الثاني
واما باعتبار كون النفي راجعا الى شيء والاثبات الى شيء اخر فهو ظاهر لان نفي الملك عن نفسه واشته لغيره
حيث قال لكنه لفلان اخر ولا اي وان لم يوجد الاتساق لغوات احبا للمعنيين فهو اي الكلام لتكلم

نفي
تقول

مستأنف كالمرجحة بمائة تقول لا اجيزه لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينقسم
العقد لانه نفي فعل واشتاتة بعينه فلم يتسق الكلام واما او فتدخل بين اسمين
او فعلين فيتناول احد المذكورين فان دخلت في الخبر افضت الى الشك وان
دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت التحسين

مستأنف على صيغة المفعول او الفاعل كالمرجحة بمائة اي كلام العاقلة باللغة التي زوجها الفضولي
من رجل على ان يكون المهر مائة نفى بعد الخبر تقول لا اجيزه اي النكاح لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينقسم
العقد بهذا القول لانه نفي فعل واشتاتة بعينه فلم يتسق الكلام لغوات احد المعنيين وهو كون النفي راجعا
الى شيء والاشكالى الى شيء آخر فلهذا قالت لا اجيزه فقد قلعت النكاح عن اصله حتى لم يبق له وجه صحته
اصلا لم يبق له وجه كذا اجيزه بمائة وخمسين لزمان يكون انبأت ذلك الفعل النفي بعينه والمهر في النكاح
تابع لا اعتبار له فيتناقض اول الكلام باخوه فحملناه على ابتداء الكلام فيكون لكن للاستيناف لا العطف
وانما يكون الكلام متساويا لانه لا اجيزه بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين ليكون التدارك في قدر المهر
لا في اصل النكاح فيكون النفي راجعا الى قيد المائة والاشكالى الى قيد المائة والتحسين لما تقرر عندهم
من ان النفي في الكلام العميد يرجع الى القيد فقط فاندفع ما قال صاحب غالية التحقيق من ان في تلك
الصيغة ايضا لا يتسق الكلام لانه نفي فعل واشتاتة بعينه فتأمل واما او فتدخل بين اسمين او بين فعلين
فيتناول احد المذكورين نفى المفردين فتفيد ثبوت الحكم لا حدهما كقولك جاء في زيد او بكرا وباحد هما كما تقول
زيد قله ووقا ثم وفي المجلسين تفيد حصول مضمون احدهما كقوله تعالى ان اقتلوا انفسكم او اخراجوا من
دياركم هذا هو مذهب عامة اهل اللغة واءت الاصول وذهب القاضي الاكرام ابو زيد وابو اسحق
الاسفرائني وجماعة من الفخريين الى ان كلمة او للشك وهذا ليس بسديد لان الشك ليس معنى يقيد
بالكلام وضاحل هي موضوعة لاحد المذكورين من غير تعيين نفى في الاخبارات يحى الشك باعتبار محل
الكلام واليه اشار بقوله فان دخلت في الخبر افضت الى الشك باعتبار محل الكلام لا انها وضعت للشك
كافي قولك جاء في زيد او خالد كان المقصود هو الاخبار عن محي احدهما لكن بغير تعيين فوقع الشك بهذا
الاغبار لا انها موضوعة له وان دخلت في الابتداء كما في قولك اضرب هذا او هذا او انشاء كقولك
هذا كذا هو واجب التحديد لان الشك الذي كان يشأ من محل الكلام لا يوجد هنا لانه لا نبات الحكم
ابتداء فيعود الى اصله وهو التناول لاحدهما من غير تعيين والامر في الابتداء للايتماز وهو كما ينبغي
بايقاع الفعل في غير العبن لان المأمور لا يعلم مراد الامر فثبت التحية ضرورة التمكن من الايتماز وكذا اني

ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر ولو هذا النسل كان انشاءً يحتمل الخبر وأوجبت
التغيير على احتمال انه بيان حتى جعل البيان انشاءً من وجه اظهره من وجه
وقد تستعار هذه الكلمة للعموم فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي و
عموم الاجتماع في موضع الإباحة

الانشاء لما تناول احدهما غير عين اوجبت التغيير لدفع الإبهام فالحوصل كما ان الشك في الآخر ثبت
من خارج كذلك التغيير في الابتداء والانشاء يثبت من خارج لا انما موضوعه لها ولهذا لا يخل ان
أولاحد الشئين غير عين وانما يثبت الشك والتغيير يحتمل الكلام قلنا فيمن قال هذا حر ولو هذا النسل
هذا القول لما كان انشاءً اشترعاً لان الشرع وضعه لا يجاد الحرية ولكنه يحتمل الخبر لغتاً ووضع
اللغة للاخبار اوجبت كلمة او التغيير حتى يكون ملوكاً لا يعاقب هذا العتق في ايها انشاءً على احتمال انه
هذا القول بيان الحرية السابقة على هذا الكلام حتى جعل البيان ايضاً انشاءً من وجه اظهره من وجه
فكما البيان وهو قوله هذا حر ولو هذا يحتمل لو فهم اي الانشائية والتغيرية في حيث الانشائية يجب التغيير
حتى كان لما لم يرقم العتق في ايها انشاءً ومن حيث التغيرية يحتمل البيان الخبر المجهول الصادر عنه يمكن ذلك
البيان وهو التعين بان يعين ويقول هذا كان مراد الى يحتمل الوجهين المذكورين فمن حيث انه انشاءً و
ذلك في موضع القيمة يشترط صلاحية المحل لان انشاء العتق انما يكون في موضع صالح له فلو كانت
احد العبدتين قبل التعين وقال كان هذا امراد الى لم يقبل قوله لغوات محل انشاء العتق فلما قدم القيمة
يعين المحل للعتق لا عالة ومن حيث انه بيان للخبر السابق يجبر عليه من جهة القاضي وفي موضع يصح
القيمة يقبل قوله حتى ان بين عبدتين قيمتهما أكثر من ثلث ماله في مرض الموت يصح بيان لعهدهما القيمة
وأعباراً بالإنشائية التغيرية في هذا الموضع وقد تستعار هذه الكلمة للعموم في موضع النفي وموضع الإباحة
وتكون بمعنى الواو ووجه الاستعارة ان الواو تدل على اثبات الحكم للعطوف والمعطوف عليهما
كذلك او لكن على انفراد كل منهما عن الآخر فاذا اتعدت الأفراد تستعمل في معنى الواو لا اشتراكهما
في امر واحد فتوجب عموم الأفراد في موضع النفي لا محالاً كانت النفي احد المذكورين لا على التعين
يصدق الكلام عند اشتراك جميع الأفراد ان كان خبراً وان كان حكماً كان من ضرورة الانتهاء عن واحد
المذكورين لا على التعين وجوب الانتهاء عنهما جميعاً فوجبت العموم على وجه الأفراد لا للعموم على وجه
الاجتماع اذ الأفراد اقرب الى حقيقة تلك الكلمة والاجتماع البعد كل البعد فتوجب القول به على الحقيقة بقدر
الامكان ويجب قرق الاجتماع في موضع الإباحة لان يرفع المانع في شئ غير عين لا يتصور العمل ثبتت العموم

ولهذا الوجه لا يكلم فلانا أو فلانا بحيث اذا تكلم احدهما ولو قال لا يكلم احدا الا
 فلانا او فلانا كان لسان يكلمهما جميعا وقد يجعل بمعنى حتى نحو قوله الله لا تدخل هذه
 النار وادخل هذه النار حتى لو دخل الاخيرة قبل الاولى انتهت اليهين لانه تعذر العطف
 لاختلاف الكلامين من نفى وانبات والغاية صالحة لان اول الكلام حظر وتحريم
 ضرورة تمكنه من العمل فتكون او بمعنى الواو ولهذا الى انما تجوب عموم الافراد في موضع النفي وعمى الاجتماع
 في موضع الاباحة لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا بحيث اذا تكلم احدهما نظمه موضع النفي وذلك لان او وقعت
 في موضع النفي فيوجب عمى الافراد فصار بمنزلة واو العطف فيعمل الحث بتكلم احدهما كما كان
 ولكنها ليست عين الواو حتى وكلمهما جميعا لا يثبت الامرة واحدة ولم تجب عليها الكفارة بعين واحدة
 لان تعدد الحث والكفارة بتعدد حرمات اسم الله ولم يوجد الامرة واحدة نعم لو كانت عين الواو
 لصارت بمنزلة اليمينين فتعد الحث والكفارة ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا نأخذ انظر موضع
 الاباحة فاو وقعت في موضع الاباحة لان الاستثناء من الحظر اباحة فصارت بمعنى الواو فاجتبت عموم
 الاجتماع فعل هذا كان لان يكلمهما جميعا لانه لو تكلم بالواو لم يزل التكلم بما قلناه ان او وقد جعل كلمة
 او بمعنى حتى مجازا كما جعل بمعنى الواو وان كان الاصل فيها ان تكون العطف وذلك في موضع لا يستقيم
 فيه العطف لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والاخر فعلا او يكون احدهما ماضيا والاخر مضارعا
 ومع ذلك يحتمل الغاية بان يكون اول الكلام ممتا بحيث يصلح ما بعد او ان يكون غاية له فم تستعمل
 بمعنى حتى في نحو قوله والله لا تدخل هذه النار وادخل هذه النار الاخرى فان او في هذا المثال بمعنى
 حتى لان العطف هنا متعذر لاذ قوله ادخل منصوب وليس قبله فعل منصوب يستقيم عطفه عليه و
 الكلام يحتمل الغاية فتركت حقيقتهما وحملت على الغاية فصارت بمعنى حتى مجازا حتى لو دخل الاخيرة
 قبل الاولى انتهت اليهين اي انتهت اليهين الثابتة بقوله والله لا ادخل هذه النار بوجوه الغاية فادخل
 الثانية او لا ثم دخل الاولى لا يثبت لانتهاء اليهين عند دخوله في النار الاخرة فعمل او دخل الاولى قبل الاخرى
 تحت لمباشرة المحذور بهية لانه دليل على قوله وقد جعل بمعنى حتى تعذر العطف لاختلاف
 الكلامين من نفى في اول الكلام وهو قوله لا ادخل وانبات في المثال وهو قوله واادخل وعطفنا المنبت
 على المنفى وبالعكس متعذر اقول فيه نية نظر لان هذا العطف عند النجاة شائم فالواجب وجه تعذر
 العطف ما قلنا والغاية صالحة لان يجعل عليها لان اول الكلام هو قوله لا ادخل حظر وتحريم وهو ممتد
 ليصلح ان يكون غاية آخر الكلام وهو قوله واادخل هذا الدار فلان انقطع التحريم بدخوله في الدار الثانية

له حتى وقال
 بالرفع لصح
 العطف ثبت
 التيمر منه
 لك وفيه
 اشارة الى ترجيح
 قول المعمران
 يقال المراد
 بالتعذر عدم
 الحسن لو ان
 يقال ان التقيا
 في باب الاستعلاء
 اعتبار اسمر
 فلا يضرهم
 خلاف النجاة
 ١٢ شه

لا
ر
و

ولذلك وجب له العمل بمجازة واما حتى فللغاية ولهذا قال محمد في الزيادات فيمن
قال عبدا حرا ان لم اضربك حتى تصير امه يحنث ان اقلع قبل الغاية واستعير
للمجازاة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهما للاتيان بل هو سبب له

فان دخلها او لم يدخلها لا يحنث كما هو ذلك اي لم تغد العطف وصلاحة الغاية وجب العمل
بمجازة اي بلفظ او تستعير بمعنى حتى مجازا واما حتى سواء كانت عاطفة يتبعها بعد ما قبلها في الاعراب
ويتبع في صورة النصب مثل اكلت السمكة حتى راسها الواصلة يقيم بعدها جازا فعليا واسمية
مذكور خبرها او معدوف والاصل في المجازة لان الغاية التي هي موضوع لها لا تثبت في العاطفة
من حيث انها عاطفة بل بوجه اخر غلات المجازة فللغاية التي هي موضوعها لهذا المعنى كمال حيث
لا يسهط عنها هذا المعنى ثم اعلم ان حتى كما تدخل على الاسم تدخل على الافعال ايضا فقد تكون
للغاية وقد تكون للجهد السببية والمجازة بمعنى لام كي وقد تكون للجهد العطف اي التشريك من غير
اعتبار غاية وسببية ولكن الاصل هو الاول كما عرفت فيحصل عليه ان كان وشروط الامكان بل يحصل
الصدر الاستعداد وان يصلح الاخر كالتدخل على الانتهاء فلم يوجب له شرط استعير المجازة بمعنى لام كي ان

امكن والاقتسار للعطف المحض وهذا خلاصة البحث وهذا اي لاجل ان حتى الغاية قل محمد
في الزيادات فيمن قال عبدا حرا ان لم اضربك ايها الخاطب حتى تصير انت فهذا امثال للغاية لان
صدر الكلام اي ما قبل حتى وهو ضرب الخاطب امر متد والآخر اي ما بعد حتى وهو الصياح يصلح لانه

لم يحنث الرحمة او الحدوث الخوف من احدا منه مفعول قال ان يحنث ان اقلع اي استمع عن الضرب قبل
الغاية وهي الصياح وكذا يحنث ان لم يضربه اصلا نعم لوضربه الى الصياح لوجود البر لا يحنث ق
استعير للمجازاة بمعنى لام كي في قوله ان لم اترك غدا حتى تغديني فمات حتى لا تصلح للغاية فكأن

بمعنى لام كي اي لم اترك لكي تغديني حتى اذا اتاه فلم يغده لم يحنث لانه اتاه للتغذية وهي فعل الخاطب
لا اخبار للمتكلم فيه واما قلنا لا يصلح للغاية لان صدر الكلام وهو الاتيان وان يصلح للاستعداد بخلاف

الاتيان بل هو سبب له اي الاتيان ودوام لزيادة الاتيان فاذا كان سببا صار حتى بمعنى لام كي مفيدة
للسببية والمجازة لان جزاء الشيء وسببه يكون مقصودا من بمنزلة الغاية من المفعول والسببية
والمجازة انما يتحقق اذا كان الفعلان من فاعلين لان فعلا لا يصلح جزاء لفعله

بما كان
الغالب
فان كان

فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم اترك حتى اتعدى عندك تعلق البس
بما لان فعلة لا يصلح جزاء فعله فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس
التعقيب ومن ذلك حروف الجر فالباء واللام والصادق وعلى للالزام فى قوله على الف

فى الغالب فان كان الفعلان احدهما قبل حتى والاخر بعد هاهنا من شخص واحد كقوله ان لم اترك حتى
اتعدى عندك فعلى حرف والتعدي فى هذا المثال كما كان لا يصلح انتها لصد الكلام كن الا يصلح السببية فان
الاتيان على الغير ليس سببا لتعدي الاق عند عدم كون الاتيان مفضيا اليه فتعين ان تجعل مستعارة للعطف
فكانه قال ان لم اترك فله اتعدى عندك فعلى حرف تعلق البرهاني بالاتيان والتعدي يتعذر غير متراخ فان لم
يات اداناه ولم يتعدا واتاد وتعدى متراخا عن الاتيان نعمت فى كل صورة وانما جعلنا حتى بمعنى الفاء لانها
اقرب فى الاستعارة فلذا جعلت بمعنى الفاء يحتل التراخي وقال بعضهم معنى الواو لان المجوز للاستعارة الاتصال
وهو الواو اكثر ولكن الاول اوجه اليه عبا لمصنف كالمساق لان فعلا لا يصلح جزاء لفعل دليل على كون حتى بمعنى
العطف وقد تقرر انفا وقطع عرض عليهما بعض فعال شخص قد يصلح سببا للبعض ومفضيا اليه كما فى قوله
نزلتكم اغلب باحتشكم الحمة اللهم ان كان يقال هذا اقليل جوازا لاجمان يقال ان هذا فى ما نحن فيه لا بد واما
الكلام فى هذا الا فى جيم الافعال فاذا لم يصلح الجزاء فحل على العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس التعقيب هذا
هو وجعل حتى بمعنى الفاء لان فى الفاء معنى التعقيب فى حتى معنى الغاية فها تجانس ان حيث يكون ما بعد حتى غاية

ف

لما قبلوا وياتر فى الوجود عنه كذلك ما بعد الفاء متلخر عما هو قبلها بخلاف الواو فى قبل لا بد ان يكون اتعدى
باسقاط الالف ليكون مجزوا معطوفا على اترك وقيل لا بأس به لان الاستعارة انما هى فى المعنى لا فى الاعراب
فتأمل ولما فرغ من الحروف لم يحاطفة شرع فى الجارة فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الجر

بحث الباء

وانما سميت بمالها تخرج فعلا الى اسم نحومرت بزيدا واسما الى اسم نحو المال لزيدا فالباء للالصالق فادخل
عليه الباء وهو الملتصق به الطرف الاخر هو الملتصق ولهذا الى لاجل انها للالصالق وهو يقتضى الملتصق و
الملتصق به قلنا فى قوله ان اخبرتنى بقدموم فلان فعلى حانه مفعول قلنا يقع على المصدق او على الخبر المطابق
لواقع وذلك لان معنى قوله ان اخبرتنى بقدموم فلان هو ان اخبرتنى خبرا ملصقا بقدموم فلان ولا يتصور
الصاقه بقدموم فلان الا اذا قدم قدم فلان فان اخبر خبرا ملصقا بقدمومه بحيث ويعتق بدمه وان اخبر
كاذبا فلا خلاف ما اذا قال ان اخبرتنى ان فلانا قد قدم حيث يحتمل باخباره صادق كان ذلك او كاذبا
وعلى للالزام فى قوله على الف لان على وضعت للاستعلاء والاستعلاء قد يكون حقيقة نحو زيد على السطح

بحث على

بحث فی

بجلافت قوله من شأنا لانه وصفه بصفة عامة فاسقط الخصوص والى لانتفاء
الغاية وفي للظرف وتفرق بين حذفه واثباته

في القول من الموصول تنحصر العموم والشمول وكلاهما من تقضي التبعيض فوجب القول بالعموم لا بالشمول
فاقتضى القول بالتبعيض وهو ان يقتضيه الواحد من الكل يمكن العمل بما وعنده انه ان يعقدهم جميعا لان كلمة
من عام وكل من كان في التبعيض في البيان ايضا فصار قوله من عبيدي بيان لقوله من شئت فلا حاجة الى
ان يقتضيه الواحد من الكل بجلافت قوله اعني من عبيدي من شاء عقده لانه اي القائل وهو المولى وصحفه
اي التبعيض لغيره ومن قوله من عبيدي بصفة عامة وهي المشيئة الثابتة بقوله من شاء عقده للتبعية
الى القائل وهو من فاسقط اي العموم الثابت بقوله من شاء الخصوص الذي كان يثبت من
كله من التبعية وذلك لان الكثرة الموصوفة تعم بخلاف ما سبق من قوله من شئت لان المشيئة
في ذلك القول نسبت الى المخاطب دون من فلا يسقط الخصوص الثابت من قوله من عبيدي والى
لانتفاء الغاية والمراد بالغاية المسافة استعمال الجزء في الكل لان الغاية التي هي النهاية والطرف
يوجد في المسافة لان لها طرفين فالتدخل على الطرف الاخير ومن على الطرف الاول يقال سرت من
البصرة الى الكوفة فالمسافة التي بين البصرة والكوفة فالتبعية لها السائر من البصرة واتجاهها الى الكوفة ولذا لم
استعملت الى في احوال الديون لان احوال الديون غاياتها ثم اعلم ان الغاية ان كانت قائمة بنفسها
اي موجودة قبل التكلم غير مقتقرة في وجودها الى الغاية فلا تدخل في الغاية كالمخاطب في قوله لمن هذه
المخاطب الى هذه والمخاطب وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان صدر الكلام متناكلا لغاية كان ذكرها لاجراء
ما وراءها فتدخل في الغاية كالمراق في قوله تعالى وايدىكم الى المراق فالمراد ليس قائمة بنفسها وصد الكلام
وهو لا يدعى مقابل لها لان اليد الى الابط ذكرها كاجزاء لاخرها ما بعد ما فتدخل هي بنفسها في الغاية اي اليد
فتناولها حكم الفصل خلافا للزعم وان لم يتناولها او كان في التناول شك فم ذكرها لم يحكم اليها فاني لا تدخل
في الغاية كالليل في الصوم قال تعالى ثم اقوا الصيام الى الليل فصل الكلام وهو الصوم كائنا اول الليل لانه
الاساس ساعة لثقة ذكر الغاية التي هي الليل هالمذا الصوم فم لا تدخل في الصوم هكذا قيل وفي للظرف
هذا القول هو المنقذ عليه عند اصحابنا ولكن اختلاف في حذفه واثباته واليه اشار بقوله وتفرق بين حذف
واثباته هذا عند ابي حنيفة واما عند ما نحن فيه واثباته سواء في كون ما بعده معيارا لما قبله غير فاضل عنه
في الظروف الزمانية فتقوله غذا او قوله في غذا سواء في كون غذا معيارا لما بعده حتى لو قال نويت به اخر
النهار كما يصدق قضاء لانه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء في الحذف

ف

بحث في

فقول ان صمت الدهر وقع على الابد وفي الدهر على الساعة وتستعار للمقارنة
في نحو قول انت طالق في دخولك الدار ومن ذلك حروف الشرط وحرف
ان هو الاصل في هذا الباب واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند
الكوفيين ومنه قول ابى حنيفة

وانما غناه اذا حدثت في واقتل الفعل بالظرف بان قال انت طالق عند افتراده بالاستيعاب ان امكن لانه
حينئذ يشابه المفعول بحيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل
بمجموعه ان امكن فان قال قوبت اخر النهار لا يصدق قضاء لانه غير موجب كلامه فلا بد ان يقع الطلاق
في اول النهار ليتحقق الاستيعاب وانما اذا اتصل بالفعل به بواسطة في انقضى وتوعدت جزء من اذ ليس من ضرورة
الظرفية الاستيعاب فلما قال في عند قال شرحت اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة لوقوعه في جزء
مبهم من الغد وله ولاية التعيين فقول ان صمت الدهر بعدى حرقه على الابد حتى كان شرطا لمحت
صوم جميع العمر فلو لم يصم جميع العمر لا يفتق عبده ولا يمحى وقوله ان صمت في الدهر بعدى حرقه
على الساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ساعة محت ويعتق عبده لوجود الصوم في جزء
من الدهر وتستعار للمقارنة عند تعدد العمل بحقيقة في نحو قول انت طالق في دخولك الدار اى
حال مقارنتك الدخول فلا تطلق قبل الدخول ووجه التعدد ان كلمة في دخلت في الفعل وهو لا يحل
ظرف للطلاق لانه عرض غير قار فاذا تعدد العمل بحقيقة في يجعل مستعار المعنى المقارنة ووجه
الاستعارة ان الظرفية متضمنة للمقارنة لان الظرف يقارن المظروف فتحققت المناسبة وكما فرغ
من بحث الحروف الجارة شرع في كلمات الشرط فقال ومن ذلك اى من باب حروف المعاني حروف الشرط
اى كلمات الشرط وتسميتها بالحروف باعتبار ان الاصل في هذا الباب ان وحى حرف وتتشبهها بالحروف
في عدم افادتها لمعانيها بتغير الحماق اسم لغيرها كما ان الحروف لا تعيد بغير الانضمام وحرفان هو الاصل
في هذا الباب اى في باب الشرط لانه مختص بمعنى الشرط ليس له معنى اخر سواء بخلاف غيره فان له معاني اخر
ايضا فهو يربط احكاما مختلفة بالاشياء ويسمى الاولى شرطا والثانية جزءا ويدخل على امر بعدد متدد بين ان
يكون وبين ان لا يكون فلا يدخل على ما لا يمكن وجوده ولا على ما هو كائن لا محالة فان لا يدخل على انهم لا معنى
الحظر (اى التردد بين الوجود والعدم) لا يتحقق في الاسماء وقوله تعالى ان امروا بامر الله خاف من
قبيل الاصل على شريطة التفسير ومن التقديم والتأخير واذا يصلم للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين
وهو قول ابى حنيفة اى كلمة اذا مشتركة بين الوقت والشرط واذا التعلل في الشرط لا يلاحظ فيها معنى

الوقت
والشرط

الحروف
الجارة

وعند البصريين وهو قولهم أي الوقت ويجازى بهما من غير سقوط الوقت عنها
 مثل متى فأنها للوقت لا يسهل عليها مجال والمجازات بها لازمة في غير موضوع
 الاستفهام وبأذا غير لازمة بل هي في حين الجواز ومن وما وكل وكل تدخل في
 هذا الباب وفي كل معنى الشرط أيضاً من حيث أن الاسم الذي يتعقبها
 عموم الأوقات والأحوال لا يخرج عن معنى الوقت أصلاً ويكون استعمال كلمة أن جعله الأول
 سبباً للثاني سبباً ومن جزم المضارع بعد ما ودخل القادر في جزئها قال الشاعر واستغن ما فأنك ربك
 بالغي وإذا تصبك مخصصة فتقول وإن تصبك خصاصة وإذا تعلت في معنى الوقت يخرج عن معنى الشرط
 ولا يحرم المضارع ولا يدخل في القدر ما بعده كما قال الشاعر وإذا تكون كرمته في لها وإذا جازى بحسب
 حذب منها ما ذهب إليه الكوفيون وأبو حنيفة وعند البصريين وهو قولهم أي كرمه إذا موضوع الوقت خاصة
 ويجازى بهما أي يستعمل استعمال كلمات المجازات أي الشرط مجازاً من غير سقوط معنى الوقت عنها مجال مثل متى فإنها
 أي كلمة متى موضوع للوقت لا يسقط عنها معنى الوقت للظرفية مجال والمجازات بها لازمة في غير موضوع الاستفهام فإن
 في موضع الاستفهام يسقط عن معنى المجازات كقوله متى تنذهب فلم يسقط معنى الوقت عن معنى لزوم المجازات
 لها لأن لا يسقط ذلك المعنى عن أن المجازات بها غير لازمة واليه أشار بقوله وبأذا غير لازمة بل هي في حين
 الجواز فانتقل كإينام الجمع بين الحقيقة والمجاز لأن معنى الوقت حقيقة لها ومعنى الشرط مجاز وكلمة ما أراد أن الاستفهام
 كما قلنا قلت لا ينضم الجمع إلى ما لا يستعمل إلا في معنى الوقت الذي هو معنى حقيق لها ومعنى الشرط إنما لم تضمنها
 من غير قصد وإرادة كالمبتدأ به من معنى الشرط بلا قصد يظهر في مخالفة قول من قال كرمته إذا لم يطلقك
 فأنه طالق حيث لا يقع الطلاق عند ما لم يمت أحدهما لأن إذا صار الشرط فسقط منها معنى الوقت فهو علق
 الطلاق ولا يثبت عدم الطلاق في حياتهما إلا كان الطلاق فإمات أحدهما عدم الطلاق لعدم الحمل وعدم
 من يوقع الطلاق فإذا تحقق الشرط وقع الطلاق الطلق في حال صحة التعليق وعند ما يقع الطلاق إذا فرغ
 من كلامه لأن إذا يسقط عنه معنى الوقت فنصار المعنى في زمان لم يطلقك فأنه طالق فإذا فرغ من هذا الكلام وجد
 زواله لم يلزم تباين فيقع الطلاق في الحال لوجود الشرط كما في متى وكلمة من وما وكل وكل تدخل في هذا الباب أي في باب
 الشرط فمن أراد من يعقل كقوله تعال من عمل صالحاً إن الله له عائدات ولا يعقل ووصفاً من يعقل كقوله
 تعال واعتدوا أنفسكم الآية وكما يوجد عدم الاعتدال كقوله تعالوا من عمل صالحاً الآية ولما كان اسم من عند كل
 من قول الشرط غير صريح كقوله تعال للشرط حقيقة لأن كلمات الشرط لها مدخل في قولها وكل مصداق الاسم كـ
 وقد قيل في كل معنى الشرط أيضاً وإن كانت تصاحب الاسم من حيث أن الاسم الذي يتعقبها أي الاسم

الحجامة
 أي
 أي
 أي

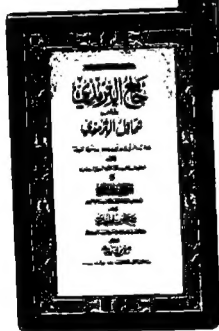
الحجامة
 أي
 أي
 أي

یوصف بفعل لا محالة لیتکم الکلام وهي توجب الاحاطة على سبيل الافراد و
معنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده كان ليس معه غيره

الذى يحى بعد كل یوصف بفعل لا محالة كما تقول كل رجل يفوض امره الى الله فهو سعيد لیتکم الکلام كما هنا
اذا اتفقت معنى الشرط یوصف الاسم الذى تضاف كل اليه بفعل ولا لیتکم الکلام فاذا وجد الفعل بعد
الاسم المذكور والمضام اصل انوار الاعراب علی فصار كان كلمة كل دخلت على الفعل فالتحق بكلمات
الشروط من هذا الوجه وحي كلمة كل اذا اضيفت الى تركة توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة اذا
معنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد من المضام الى هو تركة في موضع الاشیاء ولما كان معنى
الاحاطة ظاهراً اعرض عنه وبين معنى الافراد فقال ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت
الحكم او كان ليس معه غيره حق اذا قال السلطان للجيش كل رجل دخل منكم هذا الحصن او اقله كذا
فدخل عشرون رجلاً معاً وجب لكل واحد منهم النفل لموعودة كذا لما قلنا انها توجب الاحاطة على
سبيل الافراد فيجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ يتناولها خاصة وليس معه غيره وهو لول بالنسبة
من تحلف من الناس بخلاف كلمة من حيث لم يكن منهم شيء في تلك الصورة لانها توجب عموم الجحش على هذا
ليس فيهم اول لانه اسم للترساق وبخلاف كلمة الجميع حيث يقسم النفل المذكور بينهم بالسوية في تلك الصورة
لانها تدل على الاجتماع دون الافراد فيكون جميع الداخلين كخص ولحد في انهم اول فقام النفل الواحد
بالتولية للزمه المحقق بالصالحين واجلني من الفائزين بحجة محمد سيد الانبياء والمرسلين على الله
عليه واله واصحابه وذرياته اجمعين الى يوم الدين آمين

له بان يقول
لا يبر من دخل
منكم بالحصن
اولاً فذكر انه
له بان يقول
جميع من دخل
له ان تقول
سليم من تبرز
الى الهند يمكن
في اللسان بعد
او تبرز بالغير
سلطان الهند
وكان السلطان
يتم السلام
والصالحين انظر
عنه في الدلي
بكره

يقول كالحق الفقيه المرحوم عبدالحق بن محمد ميرزا خواجه شمس الدين الميرزا بلعل محمد بن نور الدين احمد
بن جعفر بن خواجه سليم بن مظفر الدين احمد بن شاه محمد قدس سره العزيز التبرزي ثم الملتان ثم الدهلي
قد فرغت من تسويد شرح المحامى المسمى بان كفى اللهم اجعله مقبولا عندك يا بلي السامى بصحة يوم الخميس
الخامس من الروع الاول سنة الف وثمانين وست وتسعين من هجرة اقام المرسلين صلى الله عليه وسلم
في الدهلي شاهجهان ابله التي قد كانت دار السلطنة للهند صانها الله عن الشر والفساد حين كنت ابن
الابن سنة اللهم فقال تعجب وترضى واجعل هذا الشرح مقبولا عندك وذخيرة لى في العقبى و
انعم به عبادك الطيباء والعلماء بحاجه نبيلك المصطفى ومجرته جيبك المرتضى صلوات الله و
سلامه عليه وعلى عباد الله الذين اصطفى



مکتبہ علوم اسلامیہ

اقرا سنٹر عرفی سسٹریٹ، اردو بازار، لاہور

فون: 042-7224228-7221395